

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY











Archiv

für

Geschichte der Philosophie.



Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann
und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band VI.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1893.

Inhalt.

Jahresbericht
über
sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VI. Band 1. Heft.

I.

Metaphysik und Asketik.

Ein Beitrag zur Geschichte der Moralphilosophie.

Von

Dr. **Wilhelm Bender**,
Professor der Philosophie in Bonn.

I.

Alte und mittelalterliche Philosophie.

Wer die wissenschaftlichen Versuche das Sittliche zu erklären, richtig beurteilen will, muss sich stets vergegenwärtigen, dass sich nicht nur im Altertum zwei Grundformen der praktischen Sittlichkeit entwickelt haben: die asketische und die natürliche, wie wir kurzweg sagen wollen, sondern auch, dass gewisse Ueberbleibsel der ersteren noch in modernsten ethischen Systemen fortwirken. Die natürliche Sittlichkeit würde wohl nie eine andere als die anthropologische Erklärung, in dem weiteren Sinne, in welchem sie die Bedingtheit des Menschen durch die umgebende Welt mit in Rechnung zieht, hervorgerufen haben. Die sog. metaphysische Erklärung des Sittlichen scheint dagegen erst mit der Entwickelung der asketischen Sittlichkeit entstanden zu sein. Asketik

und Metaphysik treten in der Geschichte als Complemente auf; und wo in modernen Moraltheorien über die anthropologische Erklärung hinausgegriffen und die Metaphysik zur Begründung der Moral herangezogen wird, da scheint allenthalben die asketische Richtung in der praktischen Moral fortzuwirken, meist ohne dass die Vertreter der „Metaphysik der Sitten“ sich dessen bewusst sind.

Der Nachweis, dass eine solche Wechselbeziehung zwischen Asketik und Metaphysik durchweg in der Geschichte auftritt, scheint mir von Wichtigkeit sowohl für die Beurteilung des wissenschaftlichen Wertes der Metaphysik als auch für das Verständnis der praktischen Moral und ihrer Erklärung in der Moralphilosophie. Ich versuche ihn hier zu erbringen, indem ich mich übrigens auf die Moralsysteme beschränke, welche eine epochemachende Bedeutung in der Geschichte unserer Wissenschaft gewonnen haben.

Indessen wird es nötig sein, zwei Bemerkungen allgemeiner Natur der historischen Darstellung vorauszuschicken; die eine, um sie in ganz bestimmten Grenzen festzulegen; die andere, um einem Missverständnis vorzubeugen, welches bei den nahen Beziehungen zwischen Metaphysik und Religion, so zu sagen, auf der Strasse liegt.

Ich beabsichtige nicht auf die Entstehung der asketischen Moral einzugehen. Ich nehme es als eine geschichtliche Tatsache, dass sie unter bestimmten äusseren Konjunkturen und bei gewissen inneren Dispositionen, die sich zu bedingen pflegen, im Einzelnen auftritt und ganze Massen ergreift. Sie ist immer mit einer pessimistischen Beurteilung der natürlichen Welt verbunden, und wie diese durch unbefriedigende ökonomische, sociale, politische Verhältnisse bedingt. Sie kann wie eine Epidemie auftreten und erlöschen; sie kann sich aber auch, wie das buddhistische und christliche Mönchtum beweisen, in festen Organisationen die Dauer durch Jahrhunderte und Jahrtausende sichern. Bei dem wandelbaren Charakter des Menschenschicksals in der Welt fehlen die asketisch-pessimistischen Strömungen keinem Jahrhundert; und Jeder von uns weiss, dass ihre Wogen nicht nur über den Unglücklichen zusammenschlagen, sondern auch die Inseln drohend umspülen, welche die Glückseligen bewohnen. Ob der Asketismus, den wir bei Orphikern und Pythagoräern, bei Heraklit und Empedokles in

Griechenland bereits vorfinden, aus Indien eingetragen oder spontan aufgewachsen ist, können wir bis zur Stunde ebensowenig mit Sicherheit entscheiden, wie die andere Frage, ob der urchristliche Asketismus nur eine Fortwirkung der apokalyptischen Weltuntergangsschwärmerei ist, die sich bei den Juden unter dem Druck einer verhassten Fremdherrschaft, der gegenüber man sich ohnmächtig fühlte, entwickelt hatte, oder ob es hellenistische Einflüsse waren, welche ihm auf einem in jeder Hinsicht wohlvorbereiteten Boden zu rascher und dauerhafter Blüte verholfen haben. Spontanes Wachsen und geschichtliche Uebertragung schliessen sich hier wie anderwärts um so weniger aus, als letztere ohne geschichtliche Disposition nicht Wurzel fassen kann. Die Disposition aber trägt auf geschichtlichem Gebiete immer auch schon den Keim zum spontanen Wachstum in sich.

Beachten muss man indessen, dass der Asketismus sich nicht notwendig, wie im ältesten Buddhismus, mit einer nihilistischen Metaphysik zu verbinden braucht. Sowenig wie moderne Pessimisten — ich erinnere an Schopenhauer — sich einer asketischen Lebenshaltung befleissigt haben, so wenig hat der antike Asketismus sich schlechtweg und überall mit dem metaphysischen Pessimismus verschmolzen. Der Pessimismus der Platoniker, der apokalyptischen Juden und der Christen bezieht sich nur auf die diesseitige Welt und entschädigt sich für deren halbe oder ganze Preisgabe, durch den optimistischen Glauben an eine vollkommene Welt im Jenseits. Der Asketismus verbindet sich hier mit einer optimistischen Metaphysik und nicht mit einer nihilistischen, wie im ältesten Buddhismus, der nicht nur von der gegenwärtigen, sondern von jeder Form der Welt, der vom Dasein selbst erlöst sein will.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf einen Einwand, der möglicherweise von vorn herein gegen mein Unternehmen erhoben werden könnte. Mir ist nun sehr wohl bekannt, dass in der alten Welt wie in der neuen nicht nur die asketische, sondern auch die natürliche Sittlichkeit religiös motivirt und begründet wird; die religiöse Deutung von Sitte, Recht und Sittlichkeit ist so alt wie diese letzteren. Wo aber die religiöse Deutung des sittlichen Lebens aus der Abhängigkeit von einer höheren Macht mit den

metaphysischen Versuchen, das gesammte Weltleben aus einer oder mehreren sog. letzten Ursachen zu erklären, auf eine Linie gestellt wird, muss von vornherein, wie es scheint, Bedenken gegen ein Unternehmen entstehen, welches eine notwendige Wechselbeziehung zwischen asketischer Moral und Metaphysik aufzeigen, für die sog. natürliche Moral dagegen die anthropologische Erklärung gewissermassen als die normale Erklärungsweise aus der Geschichte erweisen will. Daher die Notwendigkeit hier ein Wort über religiöse Deutung und metaphysische Erklärung der Welt, insbesondere der sittlichen, voranzuschicken, welches jenem Missverständnis begegnen soll.

Der religiöse Glaube mag nun vor dem Erwachen einer wissenschaftlichen Welterklärung den alten Völkern diese ersetzt haben, so wie er heute noch den Ungebildeten sie ersetzt. Aber er ist in jeder seiner historischen Formen vielmehr auf eine Beurteilung der Welt vom Standpunkt menschlicher Lebensinteressen gerichtet als auf eine objective uninteressierte Erklärung der Welt. Dafür bürgt schon der rege Zusammenhang mit dem Kultus, der allenthalben nichts anderes bezweckt, als die weltleitenden Mächte für Durchführung menschlicher Lebensinteressen zu gewinnen. Das zeigt sich aber auch ganz deutlich an der supranaturalen Form des Religionsglaubens selbst. Denn dieser verzichtet ebenso entschieden auf die wirkliche Welt wie sein praktisches Complement, die Askese, indem er die Lösung des praktischen Lebensrätsels, wie der Mensch die Seligkeit gewinne, in das Jenseits verlegt. Nur die sog. natürliche Theologie, die freilich immer ein Hauptstück der Metaphysik gewesen ist, könnte das oben erwähnte Bedenken als begründet erscheinen lassen. Indessen wird man auch hier das eigentlich religiöse Element von der theologischen Metaphysik unterscheiden müssen. Denn wenn die natürliche Religion im Gegensatz zur übernatürlichen ihre Gotteserkenntnis aus der wirklichen Welt schöpft und nicht aus Offenbarungen einer jenseitigen Welt, wenn sie ihren Gottesdienst in der Culturarbeit findet, welche auf die Vervollkommnung unserer wirklichen Welt abzweckt, so ist sie nach der theoretischen Seite doch auch nichts anderes als eine freie Beurteilung der Welt, welche für deren fortschreitende Ent-

wicklung zum Vollkommenen die Bürgschaft und Gewähr in einer diesem Ziel entsprechenden weltordnenden Macht sucht. Die natürliche Theologie oder Metaphysik dagegen besteht geradezu in dem sehr ernsthaft gemeinten Versuch, die Erklärung der Einzelerscheinungen aus dem natürlichen Causalzusammenhang dadurch zu einem gewissen Abschluss zu bringen, dass sie dieselben auf eine jenseits desselben gelegene oder doch von ihm relativ unabhängige letzte Ursache zurückführt. Wie die Asketik in der praktischen Moral mit den natürlichen Bedingungen des sittlichen Lebens in der Welt nicht rechnet und am Ende dieses selbst preisgiebt, um sich in der mystischen Gottesschau oder Gottesliebe in eine jenseitige Welt zu flüchten, so erhebt sich die Metaphysik über den natürlichen Causalzusammenhang des Geschehens, um unversehens die gesammte Erscheinungswelt in den Abgrund einer absoluten, im Grund allein wirklichen, jenseitigen Causalität hinabzustürzen. Die religiöse Beurteilung des Sittlichen ist also etwas anderes als die metaphysische Erklärung des Sittlichen; und wenn daher im Nachfolgenden die Beziehungen zwischen Metaphysik und Asketik aufgezeigt werden sollen, so bleibt dabei die religiöse Deutung des sittlichen Lebens, die keine wissenschaftliche Tendenz erkennen lässt, ausser Acht. (Man vgl. zu Letzterem meine religionsphiloseph. Schriften: Wesen der Religion p. 85 ff. 115 f. und: der Kampf um die Seligkeit p. 10. 42 ff.)

In der alten Welt sind es vorwiegend zwei Systeme bezw. Schulen, welche eine förmliche Metaphysik des Sittlichen ausgebildet haben, der Platonismus und der Stoicismus. Bei dem unermesslichen Einfluss, welchen der Platonismus auf die gesammte geistige Entwickelung der europäischen Menschheit ausgeübt hat, verdient er in jeder Hinsicht auch für die Geschichte unseres Problems die eingehendste Untersuchung und Prüfung.

Platon ist nun gewiss weder als der Erfinder der Askese, noch als der Begründer der supranaturalen Metaphysik und Religion zu bezeichnen. Aber die Form, welche er dem asketischen Supranaturalismus gegeben hat, ist massgebend geworden für das Christentum, ja für den gesammten europäischen Idealismus in Praxis und Theorie. Er ist zugleich der erste und — man darf das

Wort gebrauchen in diesem Fall ohne trivial zu werden — er ist der klassische Zeuge für die von mir behauptete Wechselbeziehung zwischen asketischer Moral und supranaturaler Metaphysik. Zwar deutet Platon, wie das gesammte Altertum und wie jeder religiös Gestimmte der Neuzeit auch die natürliche Sittlichkeit religiös d. h. er betrachtet auch sie unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit von einer weltleitenden Macht; aber er erklärt sie rein anthropologisch. Hingegen hat er für die asketische Sittlichkeit eine metaphysische Erklärung und Begründung bei der Hand, wobei dahin gestellt bleiben mag, ob ihn seine supranaturale Metaphysik in die Askese, oder ob diese ihn zu jener geführt habe.

Die Grundzüge der platonischen Moralphilosophie darf ich hier als bekannt voraussetzen. Die Beschreibung der vier, beziehungsweise fünf Hauptugenden: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und der religiösen Observanz, wie man wohl am zutreffendsten ὁσιότης übersetzt, bildet ihre Hauptaufgabe. Die Abzweckung dieser Tugenden, beziehungsweise sittlichen Tätigkeiten ist die Erzeugung und Erhaltung des staatlichen Gemeinwesens. Die Bildung des sittlichen Charakters des Einzelnen erscheint von hier aus als Mittel für den umfassenden Zweck der Herstellung des ständischen Nationalstaats. Wie die einzelnen Tugenden die politischen Stände constituiren: die Weisheit den regierenden Philosophenstand, die Tapferkeit den Kriegerstand, die Besonnenheit den arbeitenden Bürgerstand, so ist die sittliche Bildung nicht nur politisch, sondern sogar ständisch bedingt. Nur die Gerechtigkeit dehnt sich gleichmässig über alle Stände aus, und fasst sie zu dem gemeinsamen Zweck des Staatslebens zusammen. Soweit sieht Platon die Aufgabe des sittlichen Lebens in nichts anderem als in der Bildung und Erhaltung des nationalen Staats. Seine Moralphilosophie ist in gewissem Sinn nichts anderes als Staatslehre. Die Tugendbildung würde abgesehen von dem national-politischen Endzweck, dem sie dienen soll, keine Bedeutung haben [1]).

---

[1]) Die Zweckbeziehung der Cardinaltugenden auf die Staatsbildung tritt deutlich zutage Rep. 427 D ff., dann aber mit charakteristischer Modifikation in den Gesetzen. Andererseits erscheint der Staat als Mittel für den Zweck,

Diese „natürliche“ Moral, die sich wie gesagt, ausschliesslich auf die Organisation eines nationalen Staatswesens richtet, wird nun von Platon lediglich anthropologisch begründet. Wie die Tugenden ihren Zweck in der Staatsbildung finden, so suchen sie ihre Begründung in der socialen Natur des Menschen, beziehungsweise des Staasbürgers, zu dem der Mensch, d. h. der Hellene prädestinirt ist. Die Weisheit entspringt dem höchsten Seelenvermögen, der Vernunft; die Tapferkeit beruht auf dem angeborenen Mut, die Masshaltigkeit ist die durch die Vernunft gezügelte Begierde. Für die politische und religiöse Gerechtigkeit wird ein psychischer Grund nicht geltend gemacht. Doch ist auch von einer sog. metaphysischen Begründung der eigentlich staatsbildenden und staatserhaltenden Tugend nicht die Rede[2]).

---

die Tugend (und Glückseligkeit) der einzelnen Personen zu beschaffen. Rep. 500 D. Gorg. 464 B f. Polit. 309 C. Ja der Staat erscheint nur deshalb als notwendig, weil ohne ihn die persönliche Tugendbildung in der Welt gefährdet würde. Rep. 490 E ff. Die letztere Betrachtungsweise führt bereits zu einer Isolirung der persönlichen Tugendbildung über, welche die asketische Loslösung des Individuums von der Welt vorbereitet. Dem Weisen wird die lediglich auf die Einzelpersönlichkeit bezogene Tugendbildung Selbstzweck, dem gegenüber die Beteiligung an den gemeinschaftlichen sittlichen Aufgaben, welche das Staatsleben stellt, gleichgiltig und lästig erscheint. Der Mensch hat an sich selbst eine Aufgabe zu lösen im Vergleich mit welcher die Beteiligung am Staatsleben nur untergeordneten Wert beanspruchen kann. Rep. 488 A ff. 519 C ff. 347 A f. Sympos. 216 A. Zur genaueren Erklärung der einzelnen Tugenden und ihres Verhältnisses zu einander, auf die ich hier nicht eingehen kann, vgl. man Ritter et Preller, historia philos. graec. cf. p. 275. Zeller, die Philosophie der Griechen[3] II 1 mit dem Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie[3] p. 134 f. Ziegler, Geschichte der Ethik I p. 86 ff. 98 f. Ueberweg-Heinze[7] I, p. 169 f.

[2]) Die psychologische Begründung der Tugenden in den drei Seelenteilen und ihrer Beziehung zu einander ist namentlich in Bezug auf die Gerechtigkeit und die religiöse Observanz undeutlich. Sie wird durch die sokratische Identifikation von Tugend und Einsicht, sowie durch die völlig vage Vorstellung von der Einheit der Tugend „an sich“ verdunkelt; und im Hintergrund taucht überdies der metaphysische Gedanke auf, dass das höhere Seelenvermögen, welches die Leitung aller seelischen Tätigkeiten übernehmen soll, selbst in näherer Beziehung zur Gottheit als zur Welt stehe, ohne dass doch übrigens die einschlägige metaphysische Idee von der Gottverwandtschaft der Seele zur Erklärung der einzelnen weltlichen Tugenden aufgeboten würde.

Ich trete hier nicht in eine Kritik dieser sehr dürftigen und lückenhaften Moralphilosophie ein. Worauf es mir ankommt, ist die Hervorhebung der Tatsache, dass Platon, wo es sich um die Entstehung der persönlichen und der politischen Sittlichkeit im Staat handelt, keinerlei metaphysische Gesichtspunkte heranzieht, sich vielmehr mit einer Erklärung begnügt, die ausschliesslich mit der Natur des Menschen und mit seiner Stellung im Gemeinwesen rechnet.

Dieser natürlichen Moral steht nun aber eine ganz andersartige gegenüber, die asketische. Sie wird vorbereitet durch die Isolirung der Tugend an sich von den einzelnen Tugenden und durch das Vorurteil, dass der einzelne Mensch an sich eine sittliche Aufgabe zu lösen habe, die sich von den Aufgaben der socialen Sittlichkeit trennen lasse. Zur Begründung dieser Moral, welche das Ergebnis einer Wechselbeziehung zwischen der aus den weltlichen Beziehungen herausgehobenen persönlichen Vernunft und dem isolirten Begriff des Guten an sich sein soll, bietet nun Platon eine metaphysische Erklärung auf, die in gewissem Sinn vorbildlich für alle Metaphysik der Moral geworden ist.

Die notwendige Wechselbeziehung zwischen Asketik und Metaphysik tritt gerade bei Platon mit einleuchtender Klarheit hervor. Was dabei für ihn persönlich der Ausgangspunkt und das entscheidende Moment war: die pessimistische Beurteilung der wirk-

Von einer wissenschaftlichen Erklärung der Tugenden kann freilich bei Platon überhaupt nicht die Rede sein. Es handelt sich nur um architektonisch aufgebaute Parallelen: die Stände im Staat entsprechen den Cardinaltugenden, diese den Seelenteilen, diese wieder den drei kosmologisch-metaphysischen Principien: Idee, Weltseele, Materie. Endlich bewegt sich die Einteilung der Güter und der Lustgefühle in derselben Parallele. — Für die Sittengeschichte ist es dagegen von Wichtigkeit, dass Platon bereits unvollkommene und vollkommene Tugenden unterscheidet. Ritter et Preller a. a. O. p. 274. Wir werden in dieser Unterscheidung der höheren (asketische Beschaulichkeit) und niederen Tugenden (Tapferkeit, Maasshaltigkeit, Gerechtigkeit) bereits ebenso die Vorbereitung der christlichen Unterscheidung von asketischer und bürgerlicher Moral zu sehen haben, wie in dem Philosophenstaat (Augustins civitas dei bildet den Beleg dafür) das Urbild der christlichen Hierarchie im Verhältnis zum weltlichen Staat zu erkennen ist. Ueberweg-Heinze a. a. O. p. 175 Anmerkung.

lichen Welt oder der optimistische Glaube an eine jenseitige Idealwelt — wird sich nicht nachweisen lassen. Beides bedingt sich bei ihm; und nur soviel ist klar, dass jene pessimistische Anschauung der wirklichen Welt (die bekanntlich gelegentlich auch durch eine optimistische durchkreuzt wird) sich bei Platon nicht wie bei den Buddhisten mit einer nihilistischen Metaphysik verbunden hat.

Fragen wir zunächst, wie Platon dazu gekommen ist, neben jenen Aufriss einer natürlichen. eine grundsätzlich asketische Moral zu stellen. Die Frage ist schon nicht zu beantworten, ohne in das Herz seiner Metaphysik, die Ideenlehre. zu greifen, Platon kennt eine Moral, welche die wirkliche Welt nach den Anforderungen des Ideals organisiren will; und er kennt eine andere Moral. welche, an dieser Aufgabe verzweifelnd. sich von der wirklichen Welt abwendet, um das verwirklichte Ideal in einer höheren Welt zu suchen. Die Ideenlehre freilich steht nicht nur im Dienste dieser asketischen Moral: sie dient verschiedenen Interessen. wie sie aus verschiedenen Motiven entsprungen ist.

Das nächstliegende war für Platon durch den Kampf gegen die sophistische Skepsis gegeben. Er wollte. den Spuren seines Lehrers Sokrates folgend, ein über jeden Zweifel erhabenes, dem Wechsel subjectiver Meinung entzogenes. in sich beharrendes Wissen. von unbedingter und allgemeiner Geltung finden. Ein solches Wissen scheinen die Allgemeinbegriffe darzubieten. Mögen die Allgemeinbegriffe auch von den in die Wahrnehmung fallenden, veränderlichen Erscheinungen abgezogen sein (was Platon in Abrede stellt); einmal gewonnen, bleiben die Gattungen, während die Arten und Exemplare vergehen. Aber wie konnte sich ein lebensvoller Dichter wie Platon mit diesen abgezogenen logischen Schalen begnügen, wenn er in ihnen nicht zugleich einen schmackhaften Kern des Wirklichen geborgen glauben durfte? Den allgemeinsten Gattungsbegriff hatten schon die Eleaten gefunden: das Sein, das ewig bleibt und ewig dasselbe bleibt. wenn auch die Formen des Seienden dem Kreislauf des Entstehens und Vergehens unterworfen sind, in welchem Heraklit. mit dem Tiefsinn indischer Speculation wetteifernd, das Gesetz alles Lebendigen erkannt hatte.

Dieses „Sein an sich“ war ihnen bereits keine blosse Abstraction, kein leerer Allgemeinbegriff, sondern das Allerwirklichste; zugleich das Allerwertvollste; denn einen andern Massstab für die Beurteilung des Wirklichen als den in der Idee des Wandel- und Wechsellosen, des von keiner Mannichfaltigkeit befleckten und von keinem Gegensatz zerrissenen Einen und Ewigen scheint ihr hohler Tiefsinn nicht erkannt zu haben.

Dass das Sein nicht nur in der Wirklichkeit d. h. als das viele Seiende, sondern abgesehen von dieser seiner Wirklichkeit d. h. an sich, als blosses Sein existire — diese fragwürdige Erkenntnis, mit welcher der Grund zu aller späteren Ideenmythologie und aprioristischen Metaphysik gelegt worden ist, hat also nicht Platon zuerst gewonnen. Er stand vielmehr unter dem Einfluss jener berückenden eleatischen Idee, als er den Gattungsbegriffen eine andere Existenz zuwies, als diejenige, welche sie in dem Vermögen der logischen Abstraction haben. Wie die Erkenntnis der Gattungen uns bleibt, auch wenn die Wahrnehmung der Arten und Exemplare verblasst ist, so muss ihnen auch bleibendes Sein zuerkannt werden, jenseits des bunten Wechsels, in welchen alles wirkliche Sein verstrickt ist. Da auch Platon den Charakter und Wert des Wirklichen danach bemisst, dass es dem Wechsel und der Mannichfaltigkeit entrückt ist, so würde ihm überhaupt nichts wahrhaft Wirkliches existiren, wenn nur das in die Sinne fallende Wirkliche da wäre. So kommt auch er dazu hinter der Wirklichkeit eine zweite Wirklichkeit, hinter dem wirklich Seienden ein An-sich-Seiendes aufzusuchen. Doch ist er nicht bei der Hypostase des leeren Seinsbegriffs stehen geblieben. Soviel Sinn für das wirklich Wirkliche d. h. für das Individuelle ist ihm auch auf den schwindelnden Höhen seiner mythologischen Speculation geblieben, dass er alle Allgemeinbegriffe zu wahrhaft wirklichen Wesenheiten erhebt und somit das öde Jenseits des reinen Seins mit den Idealbildern, auf welche die Weltwirklichkeit hindeutet, belebte[3]).

[3]) Wir haben hier denselben mythologischen Process vor uns wie in der Naturreligion, nur dass es sich in dieser um die Apotheose von Naturkräften, bei Platon um die Apotheose von Begriffen handelt. Die Ideen sollen weder blosse Begriffe sein, noch das Wesen der wirklichen Dinge; sie sind über-

Die Widersprüche, in welchen er sich mit seiner Ideenlehre selbst bewegt, sind oft genug aufgezeigt worden. Für unsere Untersuchung hat im Grunde nur die Hypostasirung der Idee des Guten mit ihren Folgen, Interesse. Sie soll hier eingehender gewürdigt werden.

Wenn die Gattungsbegriffe, wie sie aus den ähnlichen Arten abgezogen werden, zunächst nur die Bedeutung von Sammelnamen haben, welche der Ordnung unserer Vorstellungen dienen sollen, so scheinen diejenigen unter ihnen, welche sich auf das menschliche Leben beziehen, zugleich die höhere Bedeutung von Idealbegriffen zu gewinnen, durch welche wir unsere intellektuellen, ästhetischen, sittlichen Urteile und Tätigkeiten normiren. Der Begriff des Sittlichen insbesondere ist dem Platon nicht nur der Sammelname, unter welchem eine bestimmte Art von Fähigkeiten, Tätigkeiten, Einrichtungen und Gütern als wesentlich gleichartig begriffen wird; er gestaltet sich ihm unter der Hand zum Norm- und Idealbegriff, welcher die Leitung der gesammten sittlichen Entwickelung für sich in Anspruch nimmt. Der Gedanke aber, dass das sittliche Ideal, wie es aus der natürlichen Entwickelung des Sittlichen erwächst, auch in dieser selben Entwickelung sich verwirklichen müsse, war Platon durch das eleatische Dogma, dass nur das dem Wechsel und der Entwickelung entrückte, beharrende Sein Anspruch auf wahrhafte Wirklichkeit (und wirklichen Wert) machen könne, verboten. So blieb ihm nur der Sprung in das Jenseits. Weil wir das Sittliche nicht nur kennen in seinen dem Wandel und der Entwickelung unterworfenen Erscheinungsformen, sondern auch

---

weltliche Wesenheiten (οὐσίαι χωρισταί wie Aristoteles sagt) und als solche Objecte für die begriffliche Erkenntnis. Symp. 211 A. Phaedo 100 B. Rep. VI, 507 B. Tim. 51 B. Ritter et Preller a. a. O. p. 250. — Dass die Ideenlehre im Dienste moralischer Interessen stehe, kann man insofern zugeben als für Platon der Begriff des Guten mit dem (eleatischen) Begriff des einheitlichen, beharrenden Seins sich vielfach deckt und der sittliche Process selbst in seiner höheren Entwickelung nichts anderes ist als speculatives Erkennen der Idee des Guten als des wahrhaft Seienden, weil Wandellosen und Unbewegbaren. Die Metaphysik des Sittlichen ist aber ebenso ontologisch bestimmt, wie die kosmologische Ontologie ethisch gefärbt erscheint. Vgl. Zeller a. a. O. über die Ideenlehre. Grundriss a. a. O. p. 124 f.

als Ideal, so muss dieses Ideal, da es nirgends in der wirklichen sittlichen Entwickelung erscheint, jenseits derselben ein eigenes Dasein führen; denn wenn es nur in unserem Denken existirte, so käme ihm keine wahrhafte Wirklichkeit zu. Das Sittliche, so darf man seinen Gedankengang ausführen, besteht eben nicht nur in den sittlichen Handlungen und Einrichtungen, welche man im privaten und öffentlichen Leben hervortreten sieht; auch nicht nur in den jenseits der Beobachtung gelegenen reinen Motiven und Gesinnungen, welche jene erzeugen und tragen. Das Sittliche existirt auch nicht nur als aus beiden erwachsendes, normgebendes Ideal, wie es in der öffentlichen sittlichen Meinung und in sittlichen Gesetzen zum Ausdruck kommt. Das Sittliche existirt auch an sich, d. h. doch abgesehen von seiner erfahrbaren Wirklichkeit, ausser und jenseits derselben. Und dieses dem Wechsel und der Entwickelung, die den Charakter alles Lebendigen ausmacht, entrückte Sittliche an sich — also den völlig leeren Gattungsbegriff, wie Aristoteles richtig erklärt — hat der Mytholog Platon zu einer machtvollen schöpferischen Wirklichkeit jenseits der Welt erhoben und damit allen Versuchen, die wirkliche Sittlichkeit, so mannichfaltig und so fliessend ihre geschichtlichen Formen auch sein mögen, aus einer überweltlichen, zur Gottheit erhobenen Idee des Sittlichen abzuleiten, die Wege gewiesen[4]).

Nachdem somit die Apotheose des Begriffs des Guten vollzogen war, blieb immer noch eine doppelte Möglichkeit offen. Platon konnte das über die wirkliche Welt hinausgerückte Sittliche wieder in sie zurücknehmen, ohne seine jenseitige Existenz preiszugeben, indem er ihm eine Immanenz in der Welt, sei es als wirksames

---

[4]) Die Idee des Guten liegt von der eleatischen Idee des Seins nicht so weit ab, als es dem Worlaut nach scheint. Denn was ist der Inhalt des Ansichguten? Doch wol nichts Anderes als das Beharrende, Wandellose, Einheitliche im Unterschied von dem Vergänglichen, Wandelbaren, Gegensätzlichen. Als solches kann das Gute auch nur als mass- und normgebendes Princip, als das bleibende Allgemeine im wechselnden Besonderen, als die Tugend in den Tugenden vorgestellt werden. cf. Rep. 269 D. Symp. 208 A. Tim. 38 A. 52 A. Andererseits kann es als Gottheit nur so in Gegensatz zur Welt gebracht werden, dass ihm (wie allen Allgemeinbegriffen) eine eigene, überweltliche Existenz zugeschrieben wird.

Sittengesetz, sei es als organisatorisches Princip zuschrieb. In der That hat er diese Möglichkeit nicht übersehen. In dem höchsten Seelenvermögen, in der Vernunft, ist die Gottheit dem Menschen immanent: sie durchwaltet als seelisches Princip belebend und ordnend die ganze Welt. Von diesem Gesichtspunkte aus lag es nahe, die sittliche Organisation der Welt nach der Idee des Guten als Aufgabe und Ziel des Weltlebens zu denken und eine metaphysische Begründung, wie für den Weltprocess überhaupt, so insbesondere für den sittlichen Process zu versuchen. Diese Möglichkeit hat, wie gesagt, Platon, der die Welt gelegentlich selbst einen seligen Gott nennt, nicht übersehen[5]). Aber er hat ihr keine Folge gegeben. Die Immanenz des Göttlichen in dem Menschen und in der Welt trübt vielmehr und verunreinigt sein Wesen als dass sie die Versittlichung der Welt bewirkte. Zwischen den Guten an sich und dem empirisch d. h. unvollkommen Guten besteht ein Gegensatz. Er ist bedingt durch die Einkörperung des Göttlichen im Materiellen. Der Weg zur Verwirklichung des sittlichen Ideals ist daher nicht die sittliche Organisation der empirischen Welt, sondern die Befreiung des im Sinnlichen gefangenen relativ Guten (der höheren Seele) von der Welt. Bei dem absoluten Gegensatz, der zwischen Idee und Wirklichkeit bestehen soll, kann es nur einen Weg zur Realisirung der Idee geben: die Entsinnlichung, die Entweltlichung, mit einem Wort: die Askese, die so gewiss als die höchste Form des Sittlichen, als das specifisch Sittliche angesehen werden muss, als sie allein die Seele in unmittelbare Beziehung zum Guten an sich d. h. zu dem von der Welt losgelösten, zu dem weltfreien Guten oder der Gottheit bringt. Wie die Idee des Guten überhaupt zur Bildung einer Welt kommen

---

[5]) Die Gottheit ist das Urbild der Welt, die Welt das Abbild der Gottheit Leg. X, 877 D. Tim. 29 A. Die Welt „gutartig“, jedoch nicht vollkommen gut. Prot. 344 C. Rep. VI 506 E. 509 A. Die Welt ein „gewordener Gott“ und selbstherrschend. Symp. 202 C. Theaet. 176 E. Rep. 274 A. Diese optimistische Weltansicht wird aber nicht durchgeführt, oder sie wird beschränkt auf die menschliche Seele, für deren höheren Theil, die Vernunft, schliesslich allein göttliche Abstammung und in gewissem Sinne Göttlichkeit vorbehalten wird. Tim. 41 B. 90 A. 73 A. Leg. V. 726 A X, 899 E. vgl. Krische, Forschungen zur Geschichte der alten Philosophie I p. 195 f.

konnte, in welcher sie sich niemals rein darstellt, bleibt das grosse Rätsel. Die Thatsache aber, dass die Welt in der Seele die Idee des Guten an sich erweckt, ohne sie doch irgendwo zu realisiren, beweist, dass diese Idee in ihrer Absolutheit nicht in der Welt, sondern ausser ihr existirt. Und sie existirt ausser ihr nicht um als die versittlichende Macht sich in ihr durchzusetzen, wenn auch in allmählicher Entwickelung, sondern um, dem Magneten gleich, das was sich gewissermassen in die sinnliche Welt aus ihren Regionen verirrt hat, wieder aus ihr herauszuziehen. Die asketische Weltentsagung und Speculation ist der einzige Weg für die gottähnliche Seele, mit der weltfernen Gottheit wieder vereinigt zu werden.

Die Sittlichkeit, welche aus der Wechselwirkung des nackten Begriffs des Guten an sich und der nackten, von allen Beziehungen zur Welt losgelöste Seele hervorgeht, kann natürlich nur die Sittlichkeit der Askese sein, die in der mystisch-intuitiven Verbohrung in das „Gute an sich" die wirkliche Welt — und mit ihr natürlich alle wirkliche Sittlichkeit von Wert — verliert. Diese asketische Moral der persönlichen Heiligung durch die Berührung mit dem Guten an sich, hat Platon nun auch psychologisch begründet. Aber die Psychologie schlägt ihm dabei ganz in mythologische Metaphysik um.

Mag die anthropologische Erklärung ausreichen, um uns alle „einzelnen" persönlichen und socialen sittlichen Eigenschaften,

[6]) Die asketische Sittlichkeit geht aus der Gottverwandtschaft der Seele hervor und reisst sie so gewiss von der Welt los als zwischen Gott und Welt der unaufhebbare Gegensatz des Wandelbar-Vergänglichen und des Unwandelbar-Ewigen aufgerichtet ist. Auf Grund dieser Gottverwandtschaft, welche durch die nachwirkenden Eindrücke der Ideen in der Seele begründet wird, muss sich die Seele naturnotwendig zur Gottheit zurückwenden. Tim. 90 A. Leg. X 899 E. Als unentstanden und unvergänglich ist die Seele göttlich. Phaedr. 245 C. — Andererseits ist der Leib das Grab der Seele. Gorg. 493 A. Phaedr. 250 C. Die vom Eros (dem Trieb nach der Ideenschau) geleitete Seele sehnt sich nach Befreiung aus dem Leib. Der Leib ist als Hindernis des reinen Erkennens, welches das Wesen der Seele ausmacht, ein Unglück für sie. Phaedr. 248 C. Mit der Flucht aus dem Leibe aber entflieht die Seele aus der gesammten Sinnenwelt, um das Vollkommene zu schauen, das jenseits liegt. Symp. 211 C. Phaedr. 251 B.

Handlungen, Einrichtungen und Güter verständlich zu machen. zur Erklärung der Tatsache, dass in der Seele die Idee des Guten an sich vorhanden ist und die Seele auffordert, das Gute an sich (d. h. abgelöst von den besonderen sittlichen Pflichten) an sich selbst (d. h. abgelöst von allen Beziehungen zur sittlichen Welt) zu realisiren, dazu reicht sie nicht aus.

Vielmehr erklärt sich diese mystische Tatsache nur mit Hilfe der Annahme des vorzeitlichen Lebens der Seele in der jenseitigen Welt, wo sie das Gute an sich geschaut haben muss. Der Eindruck, den das Gute an sich oder die Idee des Guten auf die Seele gemacht hat, und der als ein ihr Wesen bestimmender vorgestellt werden muss, geht freilich bei der Menschwerdung der Seele verloren, oder er verblasst doch derart, dass erst der Anblick des relativ Guten in der wirklichen sittlichen Welt ihn wieder erweckt. Die sittliche Idee wird also in der Seele lebendig unter dem anreizenden Einfluss der wirklichen Sittlichkeit. Aber erzeugt wird sie weder durch diesen Einfluss, noch auch durch die unter ihm sich regende produktive Kraft der Seele. Also kann die Idee des Guten in der Seele nur aufleben in Form der Erinnerung an die Idee, welche die Seele in ihrem vorzeitlichen Dasein geschaut hat[7]).

Diese Erinnerung wirkt aber derart auf die Seele, dass die Sehnsucht nach der Idealwelt, welcher sie entstammt und aus welcher sie ein dunkles Verhängnis in die Sinnenwelt verbannt hat, in ihr erwacht. Der sittliche Process, der hier entsteht, hat keine Zweckbeziehung auf die sittliche Organisation der wirklichen Welt. Er gestaltet sich notwendig zur asketischen Flucht aus der wirklichen Welt und zur Rückwendung der Seele zur Idealwelt, die sich nur auf dem Weg der speculativen Erhebung zur Idealwelt oder zur mystischen Versenkung in die Idee des absolut Guten vollziehen kann. Durch Askese und Meditation macht sich die

---

[7]) cf. Men. 80 D—86 B. Phaedr. 246 A—250 E. Phaedo 72 E—76 E. Es ist von Interesse zu sehen, wie zwischen der asketischen Sittlichkeit, der religiösen Erhebung und der metaphysischen Speculation oder Ideenschau ein wesentlicher Unterschied für Platon nicht besteht oder bestehen kann.

Seele von Welt und Körper frei und schwingt sich wieder empor zur Vereinigung mit dem absolut Guten oder der Gottheit. Man darf sagen: die Askese ist der praktische, die Metaphysik der theoretische Weg, auf welchem die Seele sich zur Idee des Guten zurückwendet. So dient die Metaphysik nicht nur zur Begründung der asketischen Moral, sie ist auch das positive Hilfsmittel, um deren Ziel, das intuitive Schauen oder die mystische Verschmelzung mit der Gottheit wieder zu erreichen.

Platons metaphysische und psychologische Grundgedanken, obwol unfraglich der asketischen Praxis entsprungen oder doch ursprünglich auf sie allein bezogen, sind freilich auch auf die weltliche Sittlichkeit angewandt worden, nachdem sie einmal gewonnen waren, aber sie würden von dieser niemals hervorgerufen worden sein. Die Apotheose des Begriffs des Sittlichen ist nicht nur entscheidend geworden für die Ethisirung der Gottesidee, sie hat auch die Möglichkeit eröffnet, das weltlich-Sittliche aus einem ausserweltlich-Sittlichen abzuleiten, sobald man nur den schroffen Gegensatz zwischen Gott und Welt aufgab, den die Asketik immer voraussetzt. Der Gedanke einer anerschaffenen sittlichen Anlage, konnte auch, sobald man die Präexistenz-Mythologie fallen liess, auf die Entwickelung der natürlichen Sittlichkeit bezogen werden, und er ist auf sie bezogen worden, ohne dass man sich seines mythologischen Ursprungs bewusst wurde. Die Gedanken eines absoluten, überall gleichen Sittengesetzes und eines, weil an es gebundenen, überall gleich funktionirenden Gewissens, wie sie der christliche Platonismus mit Vorliebe gepflegt hat, konnten ebensogut auf die asketische, wie auf die natürliche Sittlichkeit angewandt werden. Es ist aber nicht schwer nachzuweisen, dass auch da wo sie auf letztere angewandt werden, die asketische Moral unvermerkt der weltlichen Moral untergeschoben wird. Denn niemals ist aus diesen allgemeinen Ideen eine sittliche Institution, eine einzelne Pflicht oder Tugend erklärt worden, sondern nur das sog. Allgemeine im sittlichen Leben hat man mit ihrer Hilfe deuten wollen, das allgemeine Pflichtbewusstsein, das allgemeine Gewissen, die allgemeine Verantwortlichkeit — also lauter Grössen, die so wenig in der Wirklichkeit existiren, wie jene Idee des Guten an

sich mit ihrem Anspruch, das Gute um des Guten willen zu thun[8]). Die Metaphysik der Moral löst eben die allgemeine Form des sittlichen Lebens von diesem los und macht sie zu einer eigenen Realität. Der asketische Process aber ist nichts anderes, als die weltabgewandte Versenkung in das Allgemeinsittliche oder die intuitive Erhebung zu dem Ansichsittlichen zu dem Zweck der Heiligung der Seelen, die im sittlichen Handeln in der Welt ja allerdings das an sich Gute nicht finden können. Begreiflich dass diese Moral der asketischen Heiligung die Metaphysik „des Allgemein-Sittlichen" ebenso nötig hat, wie letztere sich nirgends als in ihr realisiren kann. Die Erhebung des Allgemein-Sittlichen zur Gottheit ändert daran nichts. Für die Erklärung der weltlichen Sittlichkeit hat Platon selbst jedenfalls die Gottheit nicht nötig; seine asketische Sittlichkeit dagegen versteht sich überhaupt nur als Wirkung der Gottheit. Die erste braucht keine, die zweite fordert eine metaphysische Erklärung[9]).

---

[8]) Die platonischen Gedanken der Gottverwandtschaft der Seele, der Verähnlichung mit Gott als sittlicher Aufgabe, der durch das göttliche Gesetz, welches der Vernunft immanent ist, begründeten Verantworlichkeit der Seele Gott gegenüber beruhen alle auf der Loslösung der sittlichen Idee von der sittlichen Wirklichkeit d. h. sie haben alle ein weltabgewandtes asketisches Gepräge. Wo sie von den späteren Platonikern auf das wirklich sittliche Leben bezogen werden, treffen sie auch nur abstracte Allgemeinheiten fragwürdigster Art, nicht aber die erfahrungsmässige Entstehung und Gestaltung der weltlichen Sittlichkeit. Bezeichnend hierfür ist, dass die christlichen Platoniker jene Ideen auch nur gebrauchen, um die Allgemeinheit der sittlichen Anlage, des Sittengesetzes und des Gewissens zu erweisen, um somit die Allgemeinheit und Gleichheit der Verantwortlichkeit der Menschen Gott gegenüber zu sichern, nicht aber um das sittliche Leben in der Welt zu erklären.

[9]) Aristoteles, dessen Ethik ein durchaus anthropologisches Gepräge trägt, darf hier übergangen werden. Doch ist seine Unterscheidung der praktischen und spirituellen Tugenden, sowie seine Bevorzugung des speculativen Lebens vor dem praktischen nicht ohne Einfluss auf die weitere Ausbildung des Gegensatzes von weltlicher und asketischer Moral geblieben. Eth. Nic. IX, 4. 1166a 17. X, 7. VII, 13. X, 4. 5. Ebenso fehlen ihm nicht die metaphysischen Gedanken, welche den Hintergrund der asketischen Moral bilden: die Gottverwandtschaft der „von aussen" in den Körper gekommenen Seele und die Apotheose der „reinen" Denkthätigkeit, die mit dem „Unbewegten" und dem „Guten" identificirt wird. Eth. Nic. VII, 15. 1154. 6, 26. X, 7. 1177. 6, 27. 99.

Nimmt man den Begriff der Askese in dem allgemeinen Sinn der Weltabkehr oder der Weltverneinung, wie man ihn geschichtlich nehmen muss, so scheint der Stoicismus im geraden Gegensatz zu ihr seine Weltanschauung gebildet zu haben. Der platonische Dualismus von Idealwelt und empirischer Welt verschwindet anscheinend völlig in den grossartigen Gedanken, dass die Welt ein aus unzerstörbaren Elementen, nach ewigen Gesetzen sich aufbauendes, ungeteiltes einheitliches Lebewesen sei, welches sich in bestimmten Perioden auslebt, um sich in denselben Formen wieder zu erneuern. Der von Platon und Aristoteles über die Welt hinausgerückte Gott wird in die Welt zurückgenommen, um sie als feurigen Lebensathem zu beseelen und dauernd als belebendes, form- und gesetzgebendes Princip in ihr zu walten. Der Stoiker kennt nur eine einzige unendliche Welt, deren Stoffe so ewig sind, wie der sie beseelende und gestaltende Geist. Sein materialistisch gefärbter Pantheismus nimmt das Ideal in die Wirklichkeit, das Jenseits in das Diesseits, die Gottheit in die Welt zurück. Gegen eine natürliche Erklärung der einzelnen Erscheinungen in der Welt aus dem Causalnexus, der sie unter einander verbindet, verhältnismässig gleichgiltig, scheint er nur für eine Deutung derselben im Zusammenhang des Ganzen und aus der letzten, sie zum Ganzen zusammenzwingenden Causalität, der Gottheit, gestimmt zu sein. Wie das gesammte Weltleben nichts anderes als das Leben der Gottheit ist, so können auch alle einzelnen Erscheinungen in Natur und Geschichte nur als Auswirkungen der in ihnen als beseelende, form- und gesetzgebende Macht waltenden Gottheit begriffen werden. Auch die sittlichen Fähigkeiten stehen unter dem unmittelbaren Einfluss des universellen Gesetzes, welches in Natur und Gesellschaft waltet, welches unmittelbar im Menschen wirksam ist als sittliche Vernunft, Pflichtbewusstsein und Gewissen — eine reale Immanenz der Gottheit im Menschen, wie in der Welt[10]).

Vgl. Krische a. a. O. p. 283 ff. Wie es scheint hat der (eleatische) Gedanke, dass das wahrhaft Wirkliche eine wandellose und unbewegte Einheit sein müsse, auch Aristoteles bestimmt, der unbewegten Form eine Existenz unabhängig vom Stoff einzuräumen. Met. XII, 6. VI u. VII.

[10]) Das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ist zugleich Vernunft und Feueräther und

Die Frage ist aber eben die, ob dem Stoiker die Sittlichkeit, die er nicht absichtlich und grundsätzlich in asketische und natürliche scheidet wie Platon, nicht eben durch die metaphysische Deutung sich unter der Hand in Asketik verwandelt, ob seine Moralphilosophie, wo sie von der Erklärung der einzelnen Tugenden und Pflichten, Einrichtungen und Güter absehend, den sittlichen Process als eine Einheit fasst und in direkte Beziehung zu einem universellen einheitlichen Sittengesetz bringt, nicht mit der Metaphysik auch unvermeidlich die Asketik hervortreten lässt. Wie der stoische Weise in Gegensatz tritt zu der Masse der Unvernünftigen, so tritt die sittliche Weltvernunft in Gegensatz zu der empirischen Welt, ihrem eigenen Werk, so tritt der Idealstaat des kosmopolitischen Tugendbundes in Gegensatz zu den natürlichen sittlichen Organisationen der Familie, der Berufsarbeit, des Staats. Es bildet sich auch in der moralischen Welt ein Jenseits und ein Diesseits. Das Jenseits ist das von der Welt isolirte, abstracte sittliche Weltgesetz, entsprechend der Platonischen Idee des Sittlichen. Und zu diesem Jenseits gelangt auch der stoische Weise nur auf dem Wege der Abschliessung von der wirklichen Welt, der Askese.

Was für Platon die Hypostase der Idee des Guten ist, ist für die Stoiker die Hypostase des Sittengesetzes. Wie dem Platon die höchste Form des Sittlichen die weltabgewandte Gottesschau ist, findet sie der Stoiker in dem weltabgewandten Gehorsam gegen ein weltfernes absolutes Sittengesetz. Der metaphysischen Deutung des Sittlichen entspricht also auch hier allein die asketische Praxis des Sittlichen. Ja, die Askese wird hier auf die äusserste Spitze getrieben, sofern das freiwillige Ausscheiden aus der Welt unter

---

schliesst als πῦρ τεχνικόν alle Keimformen (die λόγοι σπερματικοί), die sich zur Welt entfalten, in sich ein. Es waltet als κοινὸς νόμος in Natur und Menschheit. Vgl. Zeller, a. a. O. [3] III. 1 p. 133 ff. 147 ff. Krische, a. a. O. I, p. 365 ff. L. Stein, d. Psychol. d. Stoa.

Der göttliche λογος, dessen Substrat der Feueräther ist, baut sich in der Welt seine Körper auf. Er ist als ἕξις in der anorganischen, als φύσις in der organischen Natur, als ψυχή in den Tieren, als νοῦς im Menschen wirksam. Krische a. a. O. p. 383.

Umständen als höchste Pflicht gepriesen und ausgeübt wird. Zwischen der stoischen Metaphysik des Sittlichen und der asketischen Praxis besteht in der That ein notwendiger Zusammenhang. Denn wenn das Sittengesetz als eine weltferne Grösse behandelt wird, so kann die sittliche Tätigkeit in ihrer absoluten Form auch nur in der Weltverleugnung gefunden werden. Der Akt, durch welchen der Weise sich der Weltvernunft hingibt, ist zugleich ein Akt der Opferung aller Beziehungen zum natürlichen Weltleben. Die höchste Form des Sittlichen ist identisch mit dem religiösen Akt; sie entspringt nicht nur in der hypostasirten Weltvernunft, sie besteht auch in nichts Anderem als in der asketischen Aufopferung an dieselbe.

Die Widersprüche, in welche sich der Stoicismus mit dieser Auffassung des Sittlichen verwickelt, der Gegensatz, in dem sie zu seiner sonstigen optimistischen Weltbeurteilung steht, sollen hier nicht aufgezeigt werden. Aber das notwendige Ergebnis seiner doppelten — bald optimistischen bald pessimistischen — Weltanschauung kann kein anderes sein als dieses, dass auch er eine doppelte Form der Sittlichkeit unterscheiden muss: die niedere Form der vernunftgemässen Arbeit in der Welt und die höhere Form der noch vernunftgemässen asketischen Abkehr von der Welt. Dass die letztere nur auf metaphysischem Wege begründet werden kann, ist selbstverständlich. Denn der sittliche Process spielt sich hier ausschliesslich zwischen dem isolirten Sittengesetz und der isolirten Vernunft der Weisen ab. Andererseits erscheint die metaphysische Erklärung der natürlichen Sittlichkeit teils überflüssig, teils undurchführbar: wie denn thatsächlich die Stoiker ebenso wie die Platoniker von ihr absehen, wo es sich um die Entwickelung der natürlichen Pflichten des Weltlebens handelt[11]).

[11]) Was die Hypostasirung „des Allgemeinen" im Unterschied vom Besonderen und Individuellen zur Erklärung des sittlichen Lebens leisten kann, ist in der Tat gleich Null. Aus dem Sittlichen an sich kann man nicht das individuell Sittliche, aus der Tugend an sich nicht die Tugenden, aus dem Sittengesetz an sich nicht die sittlichen Verpflichtungen ableiten. Die praktische Sittlichkeit aber kann sich unter Anleitung dieser Allgemeinheiten auch nur zur alles Individuelle aufsaugenden, und auf jedes Handeln in der wirklichen Welt verzichtenden asketischen Heiligung der

Der genaue Nachweis für diese Auffassung der stoischen „Metaphysik der Moral“ ist unschwer zu erbringen.

So wenig die Stoiker ursprünglich einen Gegensatz zwischen Gott und Welt in der Metaphysik constatirt haben — die Welt ist Wirkung und Erscheinung der Gottheit und als Ganzes schlechtweg vollkommen — so wenig wollten sie in der Psychologie das höhere Seelen-Vermögen in einen Gegensatz zu dem niederen Vermögen bringen. Die Vernunft wird von ihnen weder in ihrer Allgemeinheit d. h. als Gottheit, noch in ihrer individuellen Einschränkung als menschliche Vernunft körperlos gedacht. Die Weltvernunft ist feuriger Hauch: sie trägt als Feueräther das Stoffliche in sich. Demgemäss lässt die Psychologie von der verkörperten Vernunft als dem herrschenden seelischen Princip auch die Empfindungen und Begierden ausgehen. Der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe sind die elementarsten und mächtigsten Triebe, die aber in ihrer Bethätigung der Regulirung durch das Vernunftgesetz bedürfen. Die Forderungen der vernünftigen Natur, die sich auf das naturgemässe Leben richten, sind zugleich die Forderungen, welche das als Weltgesetz gedachte Sittengesetz an den Menschen richtet. So wenig zwischen Sitten- und Naturgesetz ursprünglich ein Gegensatz besteht, so wenig zwischen den Forderungen der Vernunft und der Sinnlichkeit. Wie die Welt als Ganzes von ein- und demselben Gesetz in allen ihren Teilen beherrscht wird, so wird der Mensch als Ganzes auch nur von dem einzigen Gesetz, der Natur gemäss zu leben, beherrscht. Die Affekte allerdings: Begierde, Kummer, Furcht, Lust u. s. w. sind zu unterdrücken, weil sie nach stoischer Ansicht das Gleichgewicht der Seele stören und das natürliche Mass überschreiten. Und

Gesinnung durch speculativ-mystisches Anstarren des „Sittlichen an sich“ gestalten. Das Allgemein-Sittliche isolirt vom individuell Sittlichen muss schliesslich in Theorie und Praxis in Negation aller lebendigen Sittlichkeit umschlagen oder in cynische Verachtung der geschichtlichen Gestaltung des sittlichen Gemeinschaftslebens. Vergl. Zeller[3] III, 1 p. 256 ff. 296 ff. Zeller leugnet freilich, dass die stoische Moral Askese sei, oder in Askese umschlage. Indessen ist doch nicht nur da von Askese zu sprechen, wo es sich um einzelne asketische Excercitien oder auch um die methodische Technik asketischer Uebungen zur Leibes- oder Seelentrainage handelt.

hier liegt bereits ein Ansatz vor, einen Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit zu construiren, der zu einer asketischen Isolirung der ersteren führen konnte. Doch sind es andere Ausführungen, welche das Princip des naturgemässen Lebens in sein Gegenteil verkehren. Die Ausführung des Ideals der Weisen zunächst isolirt denselben völlig von allen Beziehungen, wie zur natürlichen Welt, so auch zur Sinnlichkeit, die ihm selbst anhaftet; ja sie stellt ihn in Gegensatz zu beiden. In dem Weisenstaat soll es keine Familien, keine Gerichtshöfe, keine Gymnasien und keine Tempel mehr geben. Für den Weisen ist die Welt nur ein einziges grosses Adiaphoron. Den Ersatz aber für die Preisgabe der Welt bietet ihm die Hingabe an das gleichfalls im Widerspruch mit der monistischen Grundanschauung der Stoa von der Welt losgelöste Sittengesetz oder Vernunftgesetz, welches angesichts seiner Undurchführbarkeit in der wirklichen Welt, hypostasirt und gewissermassen zu einer jenseitigen Welt verkörpert wird.

Der sittliche Process spielt sich demnach ähnlich wie bei den Platonikern gewissermassen zwischen Himmel und Erde ab. Sein Ausgangpunkt und Ziel ist das Sittliche an sich, die hypostasirte sittliche Idee, das sittliche Vernunftgesetz, welches mit Unrecht Weltgesetz heisst, da es ja in der Welt nicht durchgesetzt werden kann. Träger des Processes ist die von allen Beziehungen zur Sinnlichkeit und zur Welt losgelöste Vernunft des Weisen. Allerdings vollzieht der stoische Weise seine Himmelfahrt nicht auf den Schwingen der mystischen Meditation. Auch hat er keine Methode der Askese ausgebildet. Aber in der stoischen Autarkie und Apathie liegt doch beides: die Abschliessung gegenüber der gesammten Aussenwelt und den Reizungen der eigenen sinnlichen Natur und die ausschliessliche Beziehung auf das zu einer jenseitigen Welt erhobene Sittliche an sich. Die Umdeutung der platonischen Grundtugenden in diesem Sinn ist bezeichnend: die Weisheit ist Erkenntnis des sittlichen Gesetzes, das so hoch über der Welt schwebt wie die menschliche Vernunft über der Sinnlichkeit; die Tapferkeit ist das consequente Ausharren beim Sittengesetz, das wie ein eigenes Wesen jetzt auftritt; die Selbstbeherrschung besteht in der Erhaltung des seelischen Gleichgewichts

durch Unterdrückung der Affekte; die Gerechtigkeit lässt Jedem das Seine, ohne sich übrigens um eine gerechte Organisation des Gemeinschaftslebens zu kümmern[12]).

Platon hat doch neben der asketischen die natürliche Moral anerkannt. Er hat in den Gesetzen den ernsthaften Versuch gemacht, sein Staatsideal der Wirklichkeit anzupassen. Den Stoikern löst sich alle Sittlichkeit in Asketik auf. Denn asketisch muss man doch eine Moral nennen, die ganz und gar von der Tendenz beherrscht ist, den Tugendhaften von der Welt zu isoliren, welche die Tugend selbst in nichts anderm findet, als in der Unabhängigkeit von der Welt und in der ausschliesslichen Gebundenheit an ein ausserweltliches mythisches Wesen, für welches der Name Sittengesetz vorbehalten wird.

Diese Tugend entsteht natürlich nicht in der Wechselwirkung der Menschen mit der Welt, so wenig sie auf deren Organisation gerichtet ist. Sie entsteht lediglich dadurch, dass die sittliche Vernunft, die zu einem ausserweltlichen Wesen erhoben ist, den Teil von sich, welcher sich in die Körperwelt verirrt hat, wieder

---

[12]) Aus der gemeinsamen Natur, dem κοινὸς νόμος, wird ursprünglich alles abgeleitet: das Recht, die Sittlichkeit, die Seligkeit. Der Begriff des ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν umfasst das gesamte Leben, nicht nur das sittliche im engeren Wortsinn. Vgl. Krische a. a. O. p. 371—374. Die schroffe Gegenüberstellung von Weisen und Thoren, Guten und Schlechten bereitet die Isolirung des sittlichen Vernunftgesetzes von der wirklichen sittlichen Welt vor, weiter den psychologischen Dualismus von Seele und Sinnlichkeit, der endlich zum metaphysischen von Vernunft- und Sinnwelt sich erweitert. Sobald aber das Gute an sich in Gegensatz zu dem relativ Guten gebracht und dieser Gegensatz ontologisch ausgebildet wird, so dass das Ansichgute eine eigene Welt, die in Gegensatz zur wirklichen Welt tritt, bildet, sind alle Voraussetzungen für die Entwickelung einer rein asketischen Metaphysik und Mythologie gegeben, wie sie bei den platonisirenden Stoikern der Kaiserzeit im Römischen Reich ausgebildet ward. Zeller a. a. O. p. 256 f.

Das naturgemässe Leben gestaltet sich schliesslich, obwohl es aus dem Kampf mit den Affekten erwächst, zu einem apathisch-quietistischen Verkehr mit dem Absolut Guten, der eben nur durch völlige Ablehnung aller Beziehungen zur Aussenwelt aufrecht erhalten werden kann, gelegentlich freilich auch ihr gegenüber in Cynismus umschlägt. Diog. Laert. VII, 88. 174. Vgl. Krische a. a. O. p. 437 f. Zeller a. a. O. p. 213 ff. 296 ff. L. Schmidt, die Ethik der alten Griechen II, p. 448 ff.

an sich zieht. Die metaphysische Begründung und Erklärung dieser Art von Moral ist selbstverständlich. Wie sollte sie auch anders erklärt und begründet werden? Sie ist ebenso selbstverständlich wie die asketischen Consequenzen einer Metaphysik, welche den isolirten Begriff des Sittlichen hypostasirt und aus der Welt hinausverlegt, weil sich dieser Begriff nirgends in der Welt, ausgenommen die Vernunft der Weisen, realisirt. In diesem Falle ist es freilich das Beste, wenn das über die Welt erhobene sittliche Princip auch gleich den Moralphilosophen mit sich in das Jenseits entführt, d. h. zum halben oder ganzen Asketen macht. Um ein Jenseits freilich, in dem nichts als der nackte Begriff des Sittlichen einherstolzirt, wird ihn der ärmste Sünder im Diesseits nicht beneiden. Das Diesseits aber wird immer mit seinen lebensfrohen Gestalten gegen eine Asketik sich auflehnen, welche die ganze Aufgabe des Menschen in der Trainirung der Seele durch den hohlen Begriff des Ansichguten finden will. Es ist sehr interessant zu sehen, wie gerade der Einschlag des sittlichen Faktors die von Hause aus monistisch gerichtete Metaphysik der Stoiker zersprengt und sie in einen, dem platonischen sehr ähnlichen Dualismus hineintreibt.

Der Stoicismus weiss sich viel darauf zu gut, dass er im Unterschied von den Platonikern und von Aristoteles, die über eine Mehrheit letzter Ursachen nicht hinausgekommen seien, aus der Ganzheit der Welt die Einheit der Weltursache erkannt habe. In der Gottheit hört der Unterschied von Geist und Materie, von Kraft und Stoff auf. Sie ist Feueräther und zugleich Geist, sie ist Natur und zugleich Vernunft. Sie bildet sich um in die Elemente und sie gestaltet die Elemente zu der unendlichen Fülle von Wesen, wie sie am Sternenhimmel und auf der Erde, vom Grössten bis zum Kleinsten erscheinen. Sie durchwaltet als lebendige Kraft, als formgebendes Princip, als Alles beherrschendes Gesetz ihre Gebilde. Sie erzeugt die Welt, nimmt sie in sich zurück, und lässt sie aufs Neue aus sich hervorgehen, in denselben Formen, in welchen sie ursprünglich geschaffen waren. Der Weltprocess ist der Process der Weltwerdung der Gottheit. Als Erscheinungsform der Gottheit ist die Welt vollkommen, wie

diese; und nur die mit der Verkörperung gegebene Vereinzelung der Formen der Welt scheint einen relativen Unterschied von der Gottheit, die absolut eins ist, zu begründen.

Dieser Unterschied aber verschärft sich durch den Einschlag der sittlichen Idee zum förmlichen Gegensatz. Die höchste Weltmacht ist zugleich das absolut Gute, das höchste Weltgesetz das absolute Sittengesetz. Hierdurch scheint ein Gegensatz zwischen der Gottheit und der sinnlichen Welt begründet zu werden, der sich in den Gegensatz zwischen der menschlichen Vernunft und den sinnlichen Affekten abspiegelt und die Menschheit in zwei Hälften, die Weisen und die Thoren, die Guten und die Schlechten zerreisst. Dieser sittliche Gegensatz aber wird dem Stoiker zum metaphysischen. Von der Gottheit bleibt für die sittliche Betrachtung am Ende nur der nackte Begriff des Guten, des Sittengesetzes übrig. Dieses Ansichgute wird isolirt von der wirklichen Welt, es wird hypostasirt und steht am Ende in unendlicher Ferne über dieser als eine eigene Welt des verabsolutirten Sittlichen.

Die Immanenz des Guten in der Vernunft des Weisen bleibt zwar aufrecht erhalten. Aber das Gottverwandte in der Seele zieht sie aus der Sinnenwelt und aus der Welt des relativ Guten heraus zum Ansichguten. Es gibt im Grunde keine Sittlichkeit des Handelns in der Welt, jedenfalls haben die weltlichen Pflichten nur untergeordneten Wert. Es gibt nur eine wahre Sittlichkeit, die Sittlichkeit des Handelns mit der Gottheit, die sich in der weltabgewandten, ausschliesslich auf das Sittliche an sich gerichteten Gesinnung verwirklicht; d. h. aber doch die Sittlichkeit ihrem Wesen nach ist Religion, und die weltabgewandte, nur auf die Gottheit gerichtete Gesinnung ist Askese.

Die psychologische Begründung des so gefassten sittlichen Processes, in dem sich natürlich nur die auserwählten, Welt und Sinnlichkeit verachtenden Weisen bewegen können, während sich die Masse der Laien mit der Sittlichkeit zweiten Ranges, die es mit weltlichen Pflichtübungen zu thun hat, begnügen muss, bestätigt unsere Auffassung.

Die Gottverwandtschaft der Seele, wie sie in der sittlichen Vernunftanlage gefunden wird, stellt sich zunächst freilich neutral

gegen beide Formen der Sittlichkeit. Ebenso wie die Gottheit von Hause aus auf die Organisation der Welt bedacht, erst durch den im Weltprocess hervortretenden Gegensatz zur sinnlichen Welt sich gewissermassen aus ihr zurückzieht und zum „Jenseits" der Welt wird, so ist die sittliche Vernunftanlage im Menschen ursprünglich auf die Betätigung in der Welt gerichtet und zieht sich erst unter ganz bestimmten widrigen Erfahrungen aus der Welt zurück, um sich in einer Welt des absolut Sittlichen, wir dürfen sagen, des asketisch-Sittlichen in ihrem Wesen entfalten. Die Folge davon ist, dass das sittliche Handeln in der Welt vergleichgültigt wird, und nur eine Sittlichkeit der Gesinnung übrig bleibt. Diese Gesinnungssittlichkeit entwickelt sich zwar im Kampf mit den Affekten, aber sie besteht doch in nichts als in dem starren Blick auf das Absolut-Sittliche, d. h. sie ist Askese. Ebenso wenig vermag von diesem Gesichtspunkt aus der stoische Universalismus zu imponiren. Er ist doch nicht das Ergebnis einer Erwägung der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur, ihrer Bedürfnisse, Bestrebungen und Interessen oder der Teilnahme an ihren Schicksalen in der Welt, sondern er ist das Ergebnis der Loslösung der universellen Vernunft von der Mannichfaltigkeit der Weltwirklichkeit und der persönlichen Vernunft von ihren individuellen Beziehungen — eine Confrontirung des Sittlichen an sich wie es als Gottheit über der Welt, mit dem Sittlichen wie es als reine Vernunft über der menschlichen Individualität schwebt. Dieser Asketismus ist die Consequenz der metaphysischen Hypostasirung des Sittlichen. Und man wird sagen dürfen, er überbietet den Asketismus, der sich in Büssungen, Enthaltungen und dergl. noch zu einer Abfindung mit der sinnlichen Welt herablässt. Es ist der Asketismus auf der höchsten Potenz, es ist der absolute Asketismus.

Es bedurfte nur eines geringen Zusatzes von Platonismus wie ihn die eklektische Moral-Philosophie der römischen Zeit nicht verschmäht hat, um diese asketische Metaphysik vollends in dualistische Mythologie zurück zu bilden.

Schon Cicero bezeichnet die Seele als Ausfluss der Gottheit und als überirdisches Wesen. Bei Seneca aber wird der meta-

physische und psychologische Dualismus wieder ein vollständiger. Wie unter den Menschen Vernunft und Unvernunft, Schlechtigkeit und Tugend sich schroff gegenüber stehen, so im Weltall Natur und Geist, Welt und Gott. Die zur Gottheit erhobene sittliche Idee bildet eine eigene höhere Welt, der die Seele entstammt und zu der sie sich, ermüdet von den fruchtlosen Versuchen die wirkliche Welt zu verbessern, zurückwendet. Am schroffsten tritt der mythologische Dualismus bei Plutarch auf. Die unveränderliche jenseitige Welt und die veränderliche diesseitige Welt haben keine unmittelbare Beziehung mehr zu einander. Der Verkehr zwischen ihnen wird durch Mittelwesen nothdürftig aufrecht erhalten: die Gestirngötter und die Seelendämonen. Das Interesse an der wirklichen Welt schwindet mehr und mehr; aber auch das sittliche Interesse wird von dem kosmologischen aufgesogen. Die Aufmerksamkeit wendet sich ganz auf das Jenseits und die geheimnisvollen Offenbarungen, durch welche es gelegentlich noch in das Dunkel des Diesseits hineinblitzt[13]).

Wo sich der Dualismus fixirt, während andrerseits das Doppelwesen Mensch am Jenseits wie am Diesseits teil haben soll, wo die wirkliche Welt nicht mehr als die Offenbarung und Erscheinung der Gottheit gilt, während der Mensch doch in dem ihm inkorporirten Seelenwesen diese Offenbarung noch findet, da ist natürlich der Boden bereitet für jene asketisch-supernaturalistische Mythologie. die sich bei Philo, bei den Neuplatonikern und bei den Gnostikern in den krausesten Formen verschnörkelt und die ihren ethischen Ausgangspunkt immer mehr verliert, um in mythische Kosmologie

---

[13]) Der Gedanke der Gottverwandtschaft der Seele wird von den platonisirenden Stoikern durchweg im asketischen d. h. weltabgewandten Sinn ausgeführt. So nennt Seneca die Seele deus in corpore hospitans ep. 31, 11: fordert als sittliche Aufgabe die Rückkehr der Seele in die von der Welt losgelöste Gottheit oder in das Jenseits. Consol. ad Marc. 24. 25. Diesen Process der asketischen Erhebung zur Gottheit kann die Seele schon nicht mehr selbst vollziehen, es bedarf des rettenden Eingriffes der Gottheit, um sie aus der Welt loszureissen. Vgl. Zeller a. a. O. p. 711 ff. 746 ff. Plutarch entwickelt bereits eine Offenbarungslehre im Dienste des Zwecks die Seele aus der von bösen Dämonen beherrschten Welt zu erlösen. de Js. 1, 351. Zeller a. a. O. S. 176 f.

einerseits, in magische Theurgie andrerseits umzuschlagen. Wir haben hier nicht die Aufgabe diesen Process zu verfolgen[14]).

Die Stoiker der römischen Zeit aber haben unter platonischem Einfluss der nachfolgenden Metaphysik der Moral die wichtigsten Gesichtspunkte und Lehrmittel überliefert, die für die mittelalterliche und für alle Metaphysik der Moral massgebend geworden sind.

Der platonisch gefärbte Stoicismus, dessen hohe Verdienste um die sittliche und sociale Kultur der ausgehenden alten Welt durch die Fehler seiner Moraltheorie nicht in Frage gestellt werden, hat namentlich durch drei Ideen allen späteren metaphysischen Moralsystemen die Wege gewiesen: die (vom Platonismus übernommene) Idee des Sittlichen als einer ausserweltlichen, absoluten und schöpferischen Macht; die Idee von einem allgemeinen, von Ort und Zeit unabhängigen, ewigen Sittengesetz, durch welche die hypostasirte sittliche Vernunft ihr Weltregiment ausübt und endlich die Idee von einer der Seele anerschaffenen sittlichen Vernunftanlage, durch welche der Mensch mit jener als Gottheit vorgestellten sittlichen Idee unlösbar verknüpft ist, durch die er

---

[14]) Der Philonismus, der Neuplatonismus und der Gnosticismus haben gemeinsam die Rückbildung des moralischen in einen ontologischen Dualismus, ferner den Gedanken, dass die Rettung der Seele aus dem Diesseits nicht durch asketische Speculation schlechtweg erreichbar sei, sondern durch die Dazwischenkunft von Mittelwesen bezw. Offenbarungen aus dem Jenseits an die von der Welt isolierte Seele. Verlegenheit bereitet diesen Richtungen die Reaktion eines gesunden Optimismus zu Gunsten der natürlichen Welt, deren göttliche Abstammung freilich ebenso schwer zu erweisen ist, wie ihre Erschaffung durch böse Dämonen oder ihre nachträgliche Auslieferung an den Teufel. Schauplatz und Scenerie für die dramatische Entfaltung des asketischen Supranaturalismus des Christentums sind bereits bei Philo vollständig bereit gestellt. Immerhin ist der schon im Neuplatonismus deutlich hervortretende Unterschied zwischen der asketischen Metaphysik, die unmittelbar den Dualismus von Diesseits und Jenseits durch Meditation und Askese aufheben will (Plotin) und der asketischen mythologischen Metaphysik (Jamblich), welche übernatürliche Offenbarung dazu nötig hat, auch im Christentum nie ganz verwischt worden. Vgl. die betreffende Literatur bei Ueberweg-Heinze[7] I. und die knappe aber überzeugende Beurteilung des Philonismus und Neuplatonismus bei Zeller, Grundriss[3] p. 275 ff. 283 ff. Für den Gnosticismus ist auf die Darstellung in Harnack's Dogmengeschichte, sowie auf Usener's religionsgeschichtliche Untersuchungen I. hier zu verweisen.

ihr, und nur ihr gegenüber unbedingt verpflichtet, vor ihr schlechtweg verantwortlich erscheinen soll. In diesen Ideen wird das Sittliche an sich, das Allgemeinsittliche, abgesehen von jeder Beziehung zur weltlichen Sittlichkeit als das Wesen des Sittlichen isolirt, hypostasirt. apotheosirt. Wird der sittliche Process nur auf diese Ideen bezogen und gewissermassen mit ihnen gemacht, so muss jene farblose asketische Moral entstehen, die von der supernaturalen Religion nicht zu unterscheiden ist und gleich dieser in der Beziehung der von der Individualität und aller Verbindung mit dem Weltleben losgelösten sittlichen Vernunft zu dem abstracten Sittengesetz, beziehungsweise zu dem überweltlichen Sittlichen an sich, oder der Gottheit aufgeht und sich praktisch nur als asketische Gesinnungsmoral, als religiöse Heiligung oder als mystische Gottesschau realisiren kann.

Das Judentum ist von Hause aus so wenig wie der Hellenismus asketisch gerichtet. Eine transcendentale Metaphysik hat es nie ausgebildet. Wie es dem Einzelnen kein Fortleben über die individuelle Existenz hinaus einräumt, so kennt es für das Volk wie für das gesamte menschliche Geschlecht keinen andern Schauplatz für die Betätigung seiner Anlagen als die wirkliche Welt, wie sie das Leben des Menschen umfasst und bedingt. Auch die Gottheit wohnt nicht jenseits der wirklichen Welt, sondern in ihr. die ihre eigenste Schöpfung und der Gegenstand ihrer fortgehenden Vorsehung ist. Wenn wie in allen antiken Weltanschauungen zwischen einer oberen und unteren Welt unterschieden wird, so wird diese Unterscheidung nicht zu einem metaphysischen Gegensatz verschärft: sie entspricht der natürlichen und dichterischen Betrachtungsweise, deren sich auch der modernste Monist nicht enthalten kann. Gerade die Gottheit, welche die ganze Welt erfüllt, obzwar sie über die ganze Welt erhaben ist und mit keinem ihrer Teile, auch nicht mit dem Ganzen der sichtbaren Welt zusammenfällt, bürgt durch ihre auf Alles gleichmässig sich erstreckende schöpferische und vorsehende Tätigkeit für die Einheit ihrer Werke. Der Jude kennt daher nur positive, weltförmige Sittlichkeit; auf sie bezieht sich auch die Sittlichkeit der religiösen Gesinnung: sie bildet den Hintergrund für jene und gewährleistet

ihre Aechtheit und Reinheit. Neben der social-politischen Sittlichkeit hat auch die rituelle Sittlichkeit keine andere Bedeutung als die, die Vergehungen gegen jene zu sühnen und ihre Verbindung mit der Religion aufrecht zu erhalten.

Der Jude begnügt sich mit der gläubigen Beurteilung der Welt, die sie in der Abhängigkeit von einer göttlichen Macht sieht, welche verbürgt, was kein Mensch verbürgen kann, dass sie auf gute, dem Menschen heilsame Zwecke hin, sich entwickelt. Er glaubt an Gott, aber er erklärt die Welt nicht aus Gott; er hat Religion, aber er hat keine Metaphysik. Weder natürliche Metaphysik, welche in der wirklichen Welt das Wirken der Gottheit nachweisen will, noch übernatürliche Metaphysik, welche die wirkliche Welt preisgibt und die Gottheit aus einer jenseitigen Welt wunderhaft in sie herein wirken lässt, um die Reste der ursprünglichen göttlichen Schöpfung aus ihr zu retten.

Wie stark dieser gesunde Charakter des Judentums nachgewirkt hat, kann man noch im Urchristentum erkennen, obwohl dasselbe bereits teils apokalyptisch, teils hellenistisch infizirt erscheint. Die grossen Programmreden Jesu, seine Gleichnisse, auch das Vaterunser, das herrlichste Religionsdenkmal der ganzen Geschichte, wurzeln in dem Glauben, dass das Ideal des Gottesreichs in der Weltgeschichte verwirklicht werde; dieses Ideal bildet keine andere Welt, es ist das Ziel der wirklichen Weltentwickelung. Der Gegensatz zwischen Welt und Gottesreich ist ein ethischer; und er soll durch die Umbildung der Welt in das Gottesreich, sei es in allmählicher Entwickelung, sei es durch grosse Katastrophen hindurch, aufgehoben werden. Die letztere Meinung freilich, welche durch die Apokalyptik vorbereitet und vertreten war, hat dann die Oberhand gewonnen. Die gegenwärtige Weltform wird preisgegeben; eine höhere Welt soll an ihre Stelle treten, und zwar nicht in allmählicher natürlicher Entwickelung, sondern durch eine gewaltige, plötzliche und wunderhafte Katastrophe, welche Jesus selbst und die Apostel noch zu ihren Lebzeiten erwartet haben. Aber auch dabei handelt es sich um eine Umbildung der wirklichen Welt, welche deren göttliche Bestandtheile nicht zerstören, sondern frei machen soll, um somit die ideale Tendenz, welche bei der ursprünglichen

Schöpfung die Gottheit leitete, zur Durchführung zu bringen. Allerdings wird der Gegensatz von irdischer und himmlischer Welt, namentlich von den Schriftstellern, die wie Paulus und der problematische Johannes unverkennbar unter philonisch-hellenistischen Einflüssen stehen, schon metaphysisch genommen und damit dem altkatholischen Dogma vom Jenseits der Weg geebnet. Doch hält das Urchristentum an dem Glauben an eine baldige Katastrophe, welche die wirkliche, geschaffene Welt in das Gottesreich umbilden, beziehungsweise dieses an ihre Stelle setzen soll, fest, während der Katholicismus, nachdem der erwartete Weltuntergang immer nicht kommen wollte, das Gottesreich ganz ins Jenseits projicirt, dort fixirt und als eine eigne Welt, der diesseitigen, an welcher nichts als die zum Glauben an das Jenseits bekehrten Seelen zu retten ist, entgegenstellt und letztere, wie es schon in einzelnen gnostischen Systemen, mit voller Deutlichkeit aber von Augustin gelehrt wird, als das Reich des Teufels endgültig preisgibt.

Wo aber der Gedanke, dass die wirkliche Welt, weil von Gott abgefallen, preiszugeben sei und dass die vermöge ihrer idealen Beanlagung in ihr unbefriedigten Seelen aus ihr in eine andere Welt (durch die kirchliche Erlösungsanstalt) gerettet werden sollen, sich in den Gemütern festgesetzt hatte, musste das für die Ethik in Praxis und Theorie die stärksten Nachwirkungen haben. Auf Grund dieser pessimistischen Beurteilung der bestehenden Welt konnte sich nur eine asketische Moral entwickeln, wie sie schon von Paulus vertreten wird, der Ehe, Beruf, Arbeit kurz die ganze bestehende Welt „haben will, als hätte er sie nicht“, und auf Grund seiner metaphysisch-mystischen Erlösungstheorie keine andere wahrhafte Sittlichkeit anerkennt als die asketische der weltabgewandten Gottesliebe, zu welcher sich die Christen in der Bruderliebe verbinden sollen — im Angesicht des bevorstehenden Weltuntergangs und des baldigen Herabkommens des in die oberen Regionen entrückten messianischen Gottesreichs. Die hohe kulturgeschichtliche Bedeutung der mit dem religiösen Act identischen, weltabgewandten Moral der mit der nackten Gottheit confrontirten nackten Seele, wird durch ihren mystisch-metaphysischen Hintergrund, den man ja übersehen konnte, nicht beeinträchtigt. Aber

eine Erklärung dieser Moral aus den natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens in der Welt ist ebenso ausgeschlossen, wie eine positive Zurückbeziehung derselben auf die Organisation des menschlichen Lebens in der Welt. Nur die platonisch-stoischen Ideen von der gottverwandten Seele, beziehungsweise von dem in ihr als sittliche Vernunftanlage und als Gewissen wirksamen anerschaffenen Sittengesetz wird aufrecht erhalten. Und auch das nicht um den sittlichen Process daraus hervorgehen zu lassen, sondern um die Verderbtheit und das sittliche Unvermögen der Menschen einerseits, ihre Verantwortlichkeit und Strafwürdigkeit andrerseits festzustellen. Der „religiös-sittliche" Process der asketischen Gottesliebe vollzieht sich erst nachdem die durch das Erlösungswerk Christi entbundene übernatürliche Gnadenkraft in den Gläubigen eintritt. Er ist daher auch nur durch die supranaturale Metaphysik zu erklären — wenn man das eine Erklärung nennen will[15].

Die pessimistische Weltbeurteilung des Christentums hat sich bekanntlich unter dem Druck der römischen Verfolgungen und unter den Wirrsalen der Völkerwanderung noch gesteigert. Mit ihr selbstredend die asketische Auffassung und Praxis der Moral. Die Kirche hat sich als Rettungsanstalt aus dem Diesseits ins Jenseits grundsätzlich organisiert. Sie steht zwischen Welt und Himmel.

---

[15]) Die Apotheose des Urchristentums, wie sie in der evangelischen Kirche aufrecht erhalten wird, hat natürlich zur Folge, dass man ein wirklich historisches Verständnis der urchristlichen Moral, die ja als normativ für alle Zeiten gelten soll, nicht gewinnen kann. Sonst würde man anerkennen, dass wie die gesamte metaphysische Erlösungslehre, so auch die Moral keine grundsätzliche Beziehung zur Organisation des Weltlebens hat, sondern ausschliesslich auf die demnächst zu erwartende Transformation der Welt oder auf die jenseitige Weltform bezogen wird, d. h. dass sie einen grundsätzlich asketischen Charakter hat. Die principielle Auffassung der Moral als Gottesliebe, als Leben in Gott oder in Christus gestattet keine Anwendung auf Familie, Berufsleben, Staat u. s. w. Sie ist, trotz aller zwischen unter laufenden Vorschriften, welche sich auf die sittliche Führung in der (demnächst untergehenden) Welt richten, durchaus asketisch gerichtet. Es handelt sich um die Heiligung der einzelnen Personen für das Schauen der Gottheit bezw. für die Beseligung im Jenseits, und nicht um die sittliche Ausrüstung für die Organisation des Diesseits. Vgl. die vorsichtige und zurückhaltende Darstellung Weizsäckers im apostolischen Zeitalter der christlichen Kirche ².

um die Seelen, welche ihren übernatürlichen Rettungsapparat an sich wirksam werden lassen, aus der Welt, die obwohl ursprünglich Werk der Gottheit jetzt als Reich des Teufels erscheint, loszulösen und für die jenseitige Welt, in welche sich die Gottheit zurückgezogen hat, zu retten. Die weltliche Sittlichkeit hat so wenig positiven Wert als das Weltdasein überhaupt, in dessen Dienst sie steht. Wert hat nur die asketische Sittlichkeit (und die zur Sühnung des Daseins in der Welt bestimmte rituelle sacramentale). So stellt sich die Sache wenigstens bei dem Vollender des katholischen Kirchensystems, bei Augustin, dar. Der jüdisch-christliche Gottesgedanke, der Gott als Schöpfer über die Welt rückt und ihn zugleich als Geist in ihr und an ihr arbeiten lässt, hat für Augustin so wenig Bedeutung mehr wie der Gedanke von der gottgeschaffenen natürlichen Welt, deren ursprüngliche Vollkommenheit verlierbar, aber auch wiederherstellbar sein soll. Die christliche Erlösung hat keine Beziehung zur wirklichen Welt, weder zur natürlichen noch zur moralischen. Wie sie aus der übernatürlichen Welt stammt bezieht sie sich auch nur auf diese. In der diesseitigen Welt herrscht der Teufel mit seinen Dämonen. Nichts ist von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt geblieben als das anerschaffene Sittengesetz und das Gewissen, welches sich übrigens nur noch fähig erweist, Schuldbewusstsein und Sehnsucht nach Erlösung aus der Welt zu wecken.

Die pelagianische Reaktion zu Gunsten einer optimistischen Beurteilung des Menscheu und der Welt hat Augustin mit der äussersten Schroffheit bekämpft. Der alexandrinische Gedanke, dass die Erlösung vielmehr auf Wiederherstellung der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt sich richte, als auf eine Rettung der Seelen aus der verloren gegebenen natürlichen. in eine jenseitige. übernatürliche Welt, klingt bei ihm wohl nach, wenigstens in seiner vorbischöflichen Periode. Aber der entgegengesetzte Gedanke, dass die ganze natürliche Welt des Teufels sei, und dass nur der jenseitigen Wunderwelt, zu welcher die Kirche die Schlüssel in der Hand hat, wahrer Wert und dauernde Existenz zukomme, schlägt mit unwiderstehlicher Gewalt durch. Die weltliche Moral muss toleriert werden wie die natürliche Welt, in der sie entsteht.

aber sie wird eben nur als unvermeidliche Lebensform, die übrigens fortwährend, wegen der ihr anhaftenden Sünde (wenn sie nicht selbst schon Sünde ist) sakramentale Sühnung nötig hat, toleriert pro temporum ratione. Positiven Wert hat nur die asketische Moral der mystischen Gottesliebe und Gottesschau, wie sie durch den übernatürlichen Offenbarungsprocess aus dem Jenseits erzeugt wird, um den Menschen aus dem Diesseits ins Jenseits zu erheben, was ihr natürlich nur mit den Auserwählten gelingt. Der platonisch-stoische Gegensatz von spiritueller Moral und sinnlicher Moral, von Philosophen- und Laienmoral, kehrt hier als Gegensatz von Mönchs- und Laienmoral wieder. Der platonisch-stoische Philosophenstaat lebt als Priesterstaat wieder auf; und was dem ersten nie gelungen ist, hat der zweite durchgesetzt: er hat eine asketische Organisation in der Welt erreicht, so mächtig, dass sie sogar alle natürlichen sittlichen Organisationen von der Familie bis zum Staat, wo sie dieselben nicht aufheben konnte, doch sich als der höchsten sittlichen Organisation unterworfen hat.

Man kann zwei Perioden der Entwicklung der Moral in der alten und mittelalterlichen Kirchenwelt unterscheiden: in der ersten hat die Asketik, begünstigt durch die desolaten ökonomischen und socialen Zustände im untergehenden römischen Reich, die natürliche Sittlichkeit fast aufgesogen, jedenfalls völlig entwertet; in der zweiten hat sich die letztere, begünstigt durch die Entwicklung der allgemeinen Kultur und ins besondere durch die Bildung von Nationalstaaten, welche sich von der Kirchenherrschaft emancipierten, als eine selbstständige Form des Sittlichen neben der Askese wieder emporgearbeitet, ohne freilich aus der Stellung einer Sittlichkeit zweiten Grades herauszukommen. Die erste Periode kann, sofern sie zu wissenschaftlichen Versuchen an sittlichen Problemen Anlass gegeben hat, am besten an Augustin, die zweite an Thomas von Aquino illustriert werden. Dürftig genug bleiben ja diese Versuche, wie neuere Geschichtsdarstellungen der christlichen Ethik bezeugen, und wissenschaftlichen Wert wird ihnen kein Forscher moderner Façon mehr zusprechen. Aber interessant sind sie für den Historiker auch in ihrer Dürftigkeit; und sie bestätigen die Meinung, dass die Metaphysik des Sittlichen von Hause aus

der Asketik angepasst ist und auf die natürliche Moral, als diese sich neben jener wieder Geltung verschaffte, übertragen wurde — so wie die Kirche ja auch die augustinische Beurteilung der natürlichen Welt zwar aufgegeben hat, nicht aber ihren Anspruch — neben der übernatürlichen — auch diese natürliche Welt zu beherrschen.

Augustin ist der klassische Repräsentant der Entwicklungsphase, in welcher das Christentum alle Beziehungen zum Diesseits abzustreifen versucht hat, um sich als Vorbereitungsanstalt auf das Jenseits zu organisiren. Er erkennt daher als Sittlichkeit nur die Askese und die intuitive Gottesschau, in welcher die jenseitige Seligkeit schon hier vorweg genommen wird, an. Seine Sittlichkeit ist Religion und seine Religion ist ihrem Wesen nach asketische Gottesschau oder mystischer Gottesgenuss. Wie er den Weltstaat als Teufelsreich dem kirchlichen Gottesstaat gegenüberstellt, so die natürliche Sittlichkeit als Sündenwerk der asketischen. Er hat nicht etwa nur die Tugenden der Heiden in seiner paradoxen Weise glänzende Laster genannt, sondern den ernsthaften Versuch gemacht, alle positive Sittlichkeit aus der Concupiscenz zu erklären, d. h. als Sünde zu erweisen. Die Ehe entspringt der Geschlechtslust, die Arbeit der Habgier, das Staatsleben mit seinen Ständen und Berufsformen dem Ehrgeiz und dem egoistischen Interesse seine Mitmenschen zu vergewaltigen.

Dieser Versuch die positive Sittlichkeit und ihre Organisationen in der Welt: Familie, Erwerb, Beruf, Stand, Staat aus den Reizen des sinnlichen Egoismus zu erklären, die staatliche Rechtsordnung insbesondere als jeweilige Schlichtung des Interessenkampfes der Gesellschaft nach Massgabe des Gesetzes des Ueberwiegens des Stärkeren und Klügeren aufzufassen, wird durch die Voraussetzung bestätigt, dass die illegitime weltliche Sittlichkeit. die in Wirklichkeit Unsittlichkeit ist, des sakramentalen Stempels bedarf, um überhaupt noch weiter neben der asketischen Moral geduldet werden zu können. So ist jede Ehe von Natur Concubinat und wird erst dadurch, dass die Kirche das illegitime Verhältnis durch sakramentale Sühnung und Weihe anerkennt, tolerierbar. Die Ansprüche, welche die Kirche weiterhin erhoben hat, das gesamte Weltleben zu

leiten und zu ordnen, verstehen sich nur von diesem Gesichtspunkt aus. Nicht die hierarchische Anmassung, sondern der absolute Asketismus ist der Standort, von dem aus die gesammte natürliche Welt zuerst ihres sittlichen Wertes entkleidet und sodann durch die Aufprägung des kirchlichen Stempels „für diese Zeitlichkeit“ als tolerierbar, nämlich unter der Bedingung der Unterwerfung unter die kirchliche Sühnanstalt erklärt wird[16]).

Die Begründung der asketischen Sittlichkeit durch die übernatürliche Metaphysik oder Dogmatik des Kirchentums, wie sie Augustin mit seiner Lehre von der Absolutheit der Gnade, mehr als Hierarch wie als Denker gibt, kann hier übergangen werden.

Was von der natürlichen Sittlichkeit als schätzbares Element übrig bleibt, sind die stoisch-platonischen Allgemeinheiten, die ebenso hoch wie die Asketik über der wirklichen Welt stehen: die anerschaffene sittliche Anlage, das eingeborene allgemeine Sittengesetz, die natürlich nur aus der Hypostasirung des allgemein Sittlichen d. h. der Gottheit hervorgehen können. Aber auch diese metaphysischen Begriffe werden nicht aufgeboten, um die sociale Sittlichkeit zu erklären, sondern nur — wie bei Paulus — um die Verantwortlichkeit der isolierten menschlichen Personen gegenüber dem hypostasierten Sittlichen, der Gottheit, festzustellen.

Während der Hierarch Augustin die Bedingungen feststellte, unter welchen der Mensch von der Sünde des Daseins in der Welt befreit und durch die sakramentalen Weihen für eine jenseitige Welt conserviert werden könne, hat die in der Kirche eingedrungene neuplatonische Mystik, wie sie durch die s. g. areopagitischen Schriften repräsentiert ist, ein abgekürztes Verfahren der Entweltlichung oder Vergötterung empfohlen, ohne übrigens, wie spätere mystische Richtungen, in Abrede zu stellen, dass die in die Sakramente der Kirche eingeschlossene supranaturale Gnade, den

---

[16]) Man vgl. bes. die grossartig angelegte Apologie des Christentums in der civitas dei; z. B. V, 14—20. Dazu die Darstellung des Augustinismus in Harnack's Dogmengeschichte. Ferner von Eicken, Geschichte der mittelalterlichen Weltanschauung. Der stoisch-paulinische Gedanke der lex aeterna wird auch von Augustin nur gebraucht, um die Strafbarkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Menschen festzustellen.

Menschen erst in Stand setze, dieses Verfahren einzuschlagen. Für diese Mystik ist die wirkliche Welt schon gar nicht mehr vorhanden. Die irdische Hierarchie und die himmliche Hierarchie sind die beiden Pole, um welche sich ihre Gedankenwelt dreht. Der ethische Process hat jede Beziehung zum Weltleben abgebrochen. Er beginnt mit der Eingiessung der Erlösungsgnade, besteht in der asketischen Purgation von allem Weltlichen und der Intuition, die eben durch Absehen von allen Bestimmungen, positiver und negativer Art, das Sein an sich erfasst und damit ihr Ziel erreicht: die Vergottung oder die Seligkeit, die in der völligen mystischen Weltaufhebung bestehen soll. Für diese Erhebung zu einer Gottheit, die am Ende nichts ist als die absolute Negation der Welt, würde sich freilich auch der blasierteste Asket auf die Dauer nicht haben begeistern können, wenn diese Nichtwelt nicht durch eine kräftige supranaturale Mythologie doch wieder in eine jenseitige, nur ganz andersartige Welt umgesetzt worden wäre. Aber diejenigen, welche die Untrennbarkeit von Moral und Religion betonen, werden nicht übersehen dürfen, dass die Einheit beider in der That nirgends vollständiger erscheint als in diesem mystischen Asketismus.

Zu dieser Asketik steht die Metaphysik in einem so engen Verhältnis, dass man beide gar nicht zu trennen vermag. Wenn z. B. Scotus Erigena, dessen Theorie ganz unter dem Einfluss der areopagistischen Schriften steht, den Process der Weltwerdung beschreibt, so liegt ihm dabei nichts ferner als der Gedanke, dass durch die Schöpfung eine Welt von Dauer und Wert ins Leben gerufen werden solle. Das Verständnis des Weltprocesses ist nicht das Ziel seiner Speculation; es ist, ganz ähnlich wie bei den Buddhisten, nur die Bedingung für das Verständnis des durch die Askese angestrebten Processes der Weltaufhebung, oder der Rückkehr der Welt in Gott. Dabei bleibt diese asketische Metaphysik immer nur die Antwort auf die eine Frage schuldig, warum denn die Gottheit einen Weltprocess überhaupt inscenirt habe, der nur dazu bestimmt scheint, wieder rückgängig gemacht zu werden. Eine Metaphysik aber, welche keine andere Realität kennt, als das hypostasirte Allgemeine, kann auf die Erkenntnis der individuellen

Weltwirklichkeit so wenig Wert legen, wie eine Asketik in die Organisation des sittlichen Weltlebens eintreten kann, die nur eine sittliche Realität anerkennt, das hypostasierte Ansichsittliche, welches die Seele gerade durch die Ablösung von der wirklichen Welt an sich wirksam werden lässt[17]).

Erst die machtvolle Reaktion des natürlichen Weltlebens in den Kulturformen, die es sich im Kampf mit der weltverneinenden Kirche im Mittelalter geschaffen hat, konnte die Lage auch in der moralischen Wissenschaft ändern. Die natürliche Welt hat sich in Familie, Staat, Handel und Verkehr ihre Rechte zurückerobert und die Kirche genötigt, neben ihrer übernatürlichen Welt, die im Begriff war die natürliche aufzusaugen, dieser letzten ein selbständiges Existenzrecht, natürlich nur ein zeitliches und begrenztes, einzuräumen. Die übernatürliche Welt des Kirchentums musste sich herablassen, die natürliche Welt des Kulturlebens als relativ berechtigt neben sich anzuerkennen. Der ungeheuerliche Versuch des asketischen Supranaturalismus, die natürliche Welt aufzusaugen war gescheitert. Es beginnt die Periode, in der sich beide neben einander einrichten. Dieser Periode entstammt die bestimmte Unterscheidung eines doppelten Rechtes, einer doppelten Religion, einer doppelten Moral, einer doppelten wissenschaftlichen Erkenntnis der Wahrheit: das Diesseits fordert für sich ein natürliches Recht, eine natürliche Religion, eine natürliche Moral, eine natürliche Wissenschaft; das Jenseits, vertreten durch die Kirche, hält an den überlegenen Wert des kirchlichen Rechts, der asketisch-rituellen Moral, der übernatürlichen Religion, der geoffenbarten Erkenntnis fest. Der Gegensatz des Uebernatürlichen und Natürlichen, einer auf das Jenseits und einer auf das Diesseits berechneten Theorie und Praxis tritt überall zu Tage: in dem Kampf zwischen Staat und Kirche,

---

[17]) Die Metaphysik der sog. areopagistischen Schriften, wie sie durch Erigena in das Abendland übergeführt worden ist, hält zwar den asketisch-speculativen Process an den kirchlichen Sakramenten fest, trägt aber bereits die Bedingungen in sich, denselben von der supranaturalen Sakramentsgnade unabhängig zu machen. Sie stellt eine völlige Verschmelzung von Metaphysik und Asketik dar. Vgl. den Artikel über Dionysius Areopagita von Möller in Herzogs Realencyklopädie Bd. 3. p. 615 ff.

zwischen Kultur und Asketik, zwischen übernatürlicher Offenbarungsweisheit und natürlicher Weltwissenschaft. Die Kirche entschliesst sich die natürliche Welt wieder als Schöpfung der Gottheit anzuerkennen, aber sie kann sie nur anerkennen als minderwertigen Vorbereitungsort der unsterblichen Geister auf das übernatürliche Jenseits, zu dessen Pforte sie den Schlüssel in der Hand hält.

Die grossen Scholastiker entwickeln demgemäss denn auch neben der übernatürlichen (asketischen) eine natürliche Moral. Aber sie halten fest daran, dass beide ein gemeinsames Ziel haben: die Vergottung der gottebenbildlich geschaffenen Menschenseele. Durch diese Auffassung wird die natürliche Moral von vornherein an die Asketik gefesselt. Wie die natürliche Theologie seit Anselm und Abaelard ausführt, dass man Gott auch aus der natürlichen Welt, wenn auch nicht seinem übernatürlichen Wesen nach, erkennen könne, so erkennt die natürliche Moral an, dass die Uebung in den natürlichen Tugenden und Pflichten, auch der Vervollkommnung der Seele dienen könne, wenn auch nicht in der Weise, wie die Uebungen in den übernatürlichen Tugenden, welche durch die Sakramentsgnade eingegossen werden.

Die mittelalterliche Ethik versucht nicht die socialen Einrichtungen genetisch zu erklären; sie hat wenig Interesse für die ethischen Organismen der Familie, des Berufs, des Staats, der Gesellschaft. Der Gedanke, dass Gott nicht nur das höchste, sondern das einzig wahre Gut sei, beherrscht sie und gibt auch der s. g. natürlichen Moral den asketisch-religiösen Charakter. Gott ist nicht in der Welt, sondern ausser ihr; sofern er etwa ihr immanent gedacht wird, wird er als allgemeines Sittengesetz gedacht. Das Sittengesetz aber hat nur eine doppelte Beziehung: eben auf Gott, der in ihm sein eigenes sittliches Wesen gewissermassen in Gesetzesform bringt und auf die menschlichen Personen, die ihre Versittlichung nur mit Hülfe des abstracten Sittengesetzes bewerkstelligen sollen, deren Tugend keine Beziehung zu den weltlichen Berufspflichten, sondern ausschliesslich zu Gott, zu dem Guten an sich hat. Die sittliche Gesinnung ausser Beziehung zu den weltlichen Berufspflichten gesetzt, ausschliesslich auf das Gute an sich, auf das ab-

solute Gesetz, auf die Gottheit bezogen, ist Religion. Zwischen Religion und Moral besteht auch hier kein wesentlicher Unterschied, denn die Uebungen einzelner Tugenden und Pflichten ist mindestens Nebensache im Vergleich mit der einen Tugend und der einen Pflicht an der von der Welt isolierten unsterblichen Seele das Gute als solches zu verwirklichen. Jede einseitige Gesinnungsmoral aber, die sich nicht aus den Aufgaben, welche das natürliche Leben in der Welt stellt nährt, die ihre Reinheit im Gegenteil durch die ausschliessliche Beziehung auf die ausserweltliche Gottheit sichern will, muss in Askese, das Wort in weiterem Sinne genommen, umschlagen. Die asketische Gesinnungsmoral aber, welche mehr auf die innere Heiligung der Person als auf ihre Betätigung im Weltleben rechnet, fordert naturgemäss eine metaphysische Erklärung und Begründung aus dem hypostasierten Guten, dem Sittengesetz, der Gottheit.

Thomas von Aquino erkennt den sittlichen Wert der s. g. natürlichen oder bürgerlichen Tugenden an. Es sind das die platonischen Cardinaltugenden oder die plotinischen bürgerlichen Tugenden, die er den sog. theologischen Tugenden allerdings sehr bestimmt als eine untergeordnete Form der Moral gegenüberstellt. Die letzteren Glaube, Hoffnung und Liebe (selbstredend in kirchlicher Form und Abzweckung) werden übernatürlich (durch Vermittelung der Sakramente) im Menschen gewirkt; sie werden von der göttlichen Gnade eingegossen. Eine anthropologische Erklärung ist damit ausgeschlossen. Aber auch die bürgerlichen Tugenden: Weisheit, Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit, welche die natürliche Glückseligkeit im Diesseits bedingen, werden nicht anthropologisch erklärt. Vielmehr tritt, wie schon bei Abälard, hier der metaphysische Gedanke ein, dass sie auf der anerschaffenen sittlichen Anlage der Seele (die nicht als absolut verderbt vorgestellt wird wie von Augustin) beruhen. Sie werden zwar in Unterschied von den eingegossenen übernatürlichen Tugenden „erworbene“ genannt, aber die Erzeugung derselben ist bedingt sowohl durch die sittliche Vernunftanlage, die der Seele von Gott anerschaffen ist als auch durch eine fortgehende, durch das dem Gewissen immanente göttliche Sittengesetz vermittelte Einwirkung der Gottheit. Wie der theo-

logische Offenbarungsgedanke die übernatürliche Sittlichkeit erklären soll, so der theologische Schöpfungsgedanke die natürliche. Auch Thomas bietet nichts was über die platonisch-stoische Anschauungsweise des Sittlichen hinausginge, abgesehen von dem metaphysischen Schöpfungsgedanken, aus dem Alles, also auch die sittliche Anlage, beziehungsweise Gewissen und Sittengesetz, erklärt werden müssen[18]).

Wo die Erklärung der sittlichen Tugenden und Pflichten aus der Wechselwirkung des Einzelnen mit der Gesellschaft und der umgebenden Natur gar nicht versucht wird, kann natürlich auch nur von einer metaphysisch-theologischen Deutung derselben die Rede sein. Andererseits gibt diese metaphysische Deutung auch der

---

[18]) Thomas von Aquino, der mit der gesammten alten und mittelalterlichen Philosophie Recht und Moral noch nicht trennt, unterscheidet das jus divinum und naturale. Ersteres bezieht sich auf das übernatürliche Leben im Jenseits, das zweite auf das natürliche Leben in der Welt. Beide sind Ausstrahlungen der lex aeterna. S. Th. II, 333. III, 211. Die principia juris naturalis sind als Ausfluss der lex aeterna allgemein, unwandelbar, ewig, wie die Gottheit. deren Willen sie darstellen. II, 344—359. Eine Ableitung der besonderen Moralvorschriften aus ihr erscheint unmöglich. Vielmehr entstehen erst durch Anpassung an die Weltverhältnisse die praecepta secundaria, die keinen absoluten Wert haben. II, 345 f. Das jus naturale ist andererseits in der (gottgeschaffenen) Natur des Menschen begründet und bezieht sich auf Eigentum, Ehe, persönliche Freiheit u. s. f.

Eine eingehende Begründung der natürlichen Rechtsordnungen und Pflichten aus der (socialen) Natur des Menschen wird indessen nicht durchgeführt. Der metaphysische Gedanke von der lex aeterna durchkreuzt dieselbe, weil er, wie bei den Stoikern, im Grunde nur auf die asketische Sittlichkeit — die Versittlichung oder Heiligung der von der Welt isolirten Personen — passt. Die Zurückführung der virtus naturalis auf die moralischen principia naturaliter cognita, quae, sunt seminaria intellectualium virtutum kommt auch nur auf eine Umschreibung der anerschaffenen lex aeterna hinaus, die mit der voluntas dei identisch ist. Jodl, Geschichte der Ethik, I. p. 381, 45. Nachdem aber der positive Wert der natürlichen Sittlichkeit anerkannt war, lag es im Interesse der Kirche auch sie (wie die gesamte Naturwelt) unter die Abhängigkeit von Gott (bezw. von sich selbst) zu stellen. Daher die Lehre, dass auch das natürliche Sittengesetz, dessen Erfüllung die zeitliche Wohlfahrt begründet, nur mit Hilfe der übernatürlichen Gnade verwirklicht werden könne. Und daher die gezwungenen Versuche, die natürliche Sittlichkeit aus der Gottheit beziehungsweise der lex aeterna zu erklären.

bürgerlichen Sittlichkeit einen mehr oder weniger asketischen Anstrich. Denn ihre Ableitung aus einer schöpferischen Aktion der Gottheil hat ihre Zweckbeziehung auf die Gottheit (d. h. ihre Loslösung von den weltlichen Berufsformen, in welchen sie sich betätigen sollen) unmittelbar zur Folge. Das ewige, allgemeine sittliche Vernunftgesetz, die nicht zu erschütternde allgemeine sittliche Vernunftanlage und das allgemeine, überall gleich funktionierende Gewissen — lauter construierte metaphysische Grössen ohne Realität — vermögen die Entstehung keiner Tugend oder Pflicht verständlich zu machen, es sei denn die allgemeine Pflicht der Versittlichung oder Heiligung der von der Welt isolierten und ausschliesslich an jene metaphysischen Grössen gebundenen Persönlichkeiten.

Immerhin war es ein Fortschritt, dass neben der übernatürlichen Sittlichkeit, die sich ganz auf die Gottheit bezieht, die natürliche, auf die Welt bezogene Sittlichkeit anerkannt war. Solange man aber für die Besonderheit dieser weltlichen Sittlichkeit in ihren verschiedenen privaten, socialen und humanitären Bewegungen keinen Sinn hatte, sondern immer nur für die an den Einzelpersonen zu leistende sittliche Aufgabe im Ganzen, konnte man sich auch mit einer metaphysischen Deutung des Sittlichen mit Hilfe jener Allgemeinbegriffe begnügen. Der Unfähigkeit die sociale Sittlichkeit auszugestalten in der Praxis des öffentlichen Lebens entspricht die Unfähigkeit sie genetisch-anthropologisch zu erklären. Und der metaphysischen Deutung des Sittlichen als Ausfluss, Schöpfung, Wirkung der ausserweltlichen Gottheit, entspricht eine sittliche Praxis, die auch in der weltlichen Tätigkeit nur auf die Loslösung der fürs Jenseits zu erhaltenden Seele von der vergänglichen Welt bedacht, die Aufgabe der asketischen Heiligung der Einzelpersonen aller natürlichen Pflichterfüllung in der Welt hoch überordnet.

II.

Ueber Descartes' Urteilslehre.

Von

Dr. **F. Seyring.**

In die verschiedenen Auffassungen des Urteils in der heutigen Logik spielt die Urteilstheorie Descartes' mit hinein. Sie wird von den Philosophen teils für die eigne Ansicht herangezogen, teils als von der eignen Ansicht abweichend bekämpft. Dabei aber ist die Descartes'sche Urteilstheorie nicht einmal immer gleich aufgefasst. Wärend Brentano z. B. ihr eine von der gewöhnlichen Ansicht völlig verschiedene Deutung giebt, lassen nach und neben anderen Windelband und in jüngsten Tagen B. Erdmann die seit Jahrhunderten bestehende Auffassung des kartesianischen Urteils wieder als zu recht bestehn. Bei diesem Gegensatze der Meinungen dürfte es von Interesse sein, die Urtheilslehre Descartes' in zusammenfassender Weise dargestellt zu sehen, namentlich da eine derartige Darstellung noch nirgend, weder in grösseren Werken über Descartes noch in einer Monographie, gegeben ist.

I. Das Wesen des Urteils nach Descartes.

Fragen wir, was zum Wesen des Urteils nach Descartes gehört, so erfahren wir aus Pr. ph. I, 34: „Ad judicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus judicare; sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur." Zur Urteilsbildung gehören also, meint Descartes, Intellekt und Wille, jene beiden Vermögen, die als modi der substantia cogitans die letztere ausmachen. Dem Intellekt zunächst fällt, wie aus der Definition des Urteils hervor-

geht, die Thätigkeit des Percipierens zu. Was heisst percipieren? Aus der häufigen Ersetzung des Ausdrucks percipere durch animadvertere, apprehendere, deprehendere ist der Schluss zu ziehen, dass percipere gleich „wahrnehmen, bemerken,“ perceptio gleich „Wahrnehmung“ ist. Was aber ist der Gegenstand dieser Wahrnehmung, die aus der Thätigkeit des Intellekts entspringt? Es sind dies die Ideen, wie Descartes Med. IV sagt: „Per solum intellectum percipio tantum ideas, de quibus judicium etiam ferre possum.“ Idea aber „tamquam imago rei“ oder „res ipsa cogitatio, quatenus est objective in intellectu“ (Resp. I) ist „Vorstellung“ im Sinne von „Vorstellungsinhalt“. Was also das eine Stück bei der Urteilsbildung, den Intellekt, betrifft, so haben wir zu unterscheiden zwischen Idee und Perception, beide dadurch ins Verhältnis gesetzt, dass die Ideen die Objecte der Perception sind.

Beim zweiten Stück, das zur Urteilsbildung nach Descartes benötigt wird, dem Willen (voluntas), ist gleichfalls ein zweierlei zu unterscheiden. Zunächst ist es der Willensentschluss, ohne welchen ein Urteil überhaupt nicht möglich ist. Das Urteil gehört nämlich nach Descartes zu den actiones; Descartes spricht von einem actus judicandi (Notae in pro. quod. p. 187). Eine actio im wahren Sinne des Wortes ist aber nur beim Willen möglich: „Voluntas nostra sola aut saltem praecipua animae est actio“ (Pass. an. I, A. 13). Der Willensentschluss wird sodann zweitens zur Willens-Bestimmung oder -Entscheidung in der assensio. Vergleiche die obige Definition des Urteils: „. . sed requiritur voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur.“ Die assensio aber besteht in der Bejahung oder Verneinung, nach kartesianischem Ausdruck in der affirmatio oder negatio: „ipsum actum judicandi, qui nonnisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione, consistit. . .“ (notae in pr. 9). Affirmatio und negatio werden auch zusammengefasst unter dem Namen: modi volendi oder volitiones (Pr. ph. I, 32). Die Notwendigkeit derselben beim Urteil drückt Descartes Not. in pr. 9. aus: „cum viderem, praeter perceptionem . . . opus esse affirmatione vel negatione ad formam judicii constituendi. . .“ Was wird nun im Urteil bejaht oder verneint? Die Beziehung der in der Wahrnehmung gegebenen

Vorstellungsinhalte. Descartes führt dies klar aus in den Rationes more geometr. dispositae. Post. IV: „Examinent ideas naturarum, in quibus multorum simul attributorum complexio continetur, qualis est natura trianguli, natura quadrati, . . . corporis . . . Advertantque illa omnia, quae in iis contineri percipimus, vere de ipsis posse affirmari." So ist nach Descartes zum Urteil ein viererlei nötig:

1) Ideen (ideae des Subj. u. des Praed.) }
2) Wahrnehmung (perceptio) } p. intell.
3) Willensentschluss }
4) Willensbestimmung in der assenio a) affirmatio } p. volun.
b) negatio }

Fassen wir das Bisherige zusammen: Die Vorstellungen, Ideen, als ideae des Subj. und des Präd., bilden den Stoff oder das Substrat, nach kartesianischem Ausdruck die materia des Urteils: „quantum ad . . . ideas, . . . iudiciis materiam praebent." (Resp. IV p. 78.) Die Wahrnehmung oder Perception der Ideen dagegen bildet als die vom Intellekt ausgehende Thätigkeit (operatio, nicht actio) die Vorbedingung des Urteils: „perceptio, quae praerequiritur ut judicemus" (Not. in pr. 9.). Der Wille endlich vollzieht in seiner Eigenschaft als aktive Macht den actus judicandi, indem er entweder die Vorstellungsbeziehung bejaht oder verneint und so die Form des Urteils konstituiert: „. . ad formam judicii constituendi" (ibid.).

Descartes' Lehre vom Urteil erkennt also in dem letzteren nicht nur eine Beziehung von Vorstellungen auf einander an, sondern lässt noch zu jedem Urteil ein Geltungsbewusstsein kommen, in welchem ausser der Vorstellungsbeziehung ein Element des Willens, und zwar als das wesentlich bestimmende Element, vorhanden sei. Diese Urteilstheorie findet sich in ähnlicher Weise schon im Altertum und im Mittelalter, ist also keine ursprünglich kartesianische. So lehrten die Stoiker, und zwar sie zuerst, in ihrer Logik: An sich sei mit der Vorstellung als solcher der Beifall (συγκατάθεσις) noch nicht notwendig verknüpft; dieser entstehe vielmehr erst dadurch, dass sich unser Urteil auf die Vorstellungen richte, um sie entweder anzuerkennen oder zu verwerfen; der

Beifall sei insofern im allgemeinen ebenso in unsrer Gewalt wie die Willensentscheidung. Der Zenonische Ausdruck συγκατάθεσις ist bei Cicero durch assensio approbatioque, assensus ersetzt, Ausdrücke wie wir sie auch bei Descartes finden. Diesen Zusammenhang mit der stoischen Urteilstheorie hat schon der Schüler Descartes' De la Forge erkannt, wenn er sagt: „D. Descartes primus non est, qui judicium inter ea, quae ad voluntatem pertinent, posuit; Simplicius enim insignis Peripateticus et Epictetus videntur esse ejusdem sententiae, cum opinionem intra ea collocans, quae sunt in nostra potestate et quae a voluntate procedunt.“ Auch die Scholastiker und nach ihnen besonders Augustin betonten nach den Stoikern jenes Geltungsbewusstsein im Urteil mit Beziehung auf den Willen, indem sie oftmals wiederholten: „nemo credit nisi volens.“ Mit welchem Rechte dies geschieht, mit welchem Rechte auch Descartes diese Lehre wieder aufgenommen hat, ist hier nicht der Ort näher zu untersuchen; doch können wir vom Standpunkt der heutigen Logik aus über diese Urtheilstheorie kurz bemerken, dass auch im Geltungsbewusstsein des Urteils kein Anlass liegt, über das Gebiet des Vorstellens hinaus zum Willen zu schreiten. Denn „das Geltungsbewusstsein ist der Regel nach,“ wie B. Erdmann in seiner Logik I, 1892 p. 281 sagt, „nicht ein eigentümlicher, abstrakter Weise von der prädikativen Beziehung des giltigen Urteils zu trennender Bewusstseinsinhalt“. Dieses Geltungsbewusstsein ist vielmehr „der Regel nach nicht anderes als die Denknotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten“ (ibid.).

Bevor wir aber weiter auf die kartesianische Lehre vom Urteil eingehen, haben wir noch zu einer Ansicht Brentanos, die derselbe in dem Aufsatz: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ 1889 Anm. 21ff. zum Ausdruck gebracht hat, Stellung zu nehmen[1]). Brentano vertritt hier nämlich eine Auffassung der kartesianischen Urteilstheorie, welche der bisherigen völlig widerspricht; und zwar hängt dieselbe eng mit seinem, Brentanos, eignem philosophischen

[1]) Eine eingehende Wiedergabe des Brentano'schen Standpunktes und der langen aus Descartes citierten Stellen ist bei dem beschränkten Raum nicht möglich. Wir verweisen auf den Aufsatz Brentanos vom Jahre 1889.

Standpunkte zusammen. In seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ (1874 II, C. 6. vgl. I, C. § 55) und ebenso in jenem Aufsatz: „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ p. 14 stellt derselbe die Zahl der Grundklassen der psychischen Phänomene auf drei fest, die Grundklasse 1) der Vorstellungen, 2) der Urteile, 3) der Gemütsbewegungen. Diese drei Grundklassen nun, behauptet Brentano, habe Descartes zuerst richtig und vollständig aufgeführt, ohne dass bis in die neueste Zeit auf seine Bemerkungen genügend geachtet worden sei. Aufgrund einer Med. Stelle (III p. 16), in der Descartes allerdings von ideae, voluntates sive affectus und judicia spricht, bekämpft Brentano die Auffassung, dass Descartes nur zwei Klassen psychischer Phänomene kenne, und dass die judicia zu den Wollungen zu rechnen seien. Stellen aus den Pr. ph. (I, 32) und den Not. in pr. qu. (p. 187), die allerdings gegen seine, Brentanos, Ansicht zu sprechen schienen, seien vielmehr nach der Med. Stelle (III p. 16) zu erklären und zu interpretieren. Aus den drei Grundklassen etc. hebe sich, das ist das Resultat, die eine, die der Urteile, als eine besondere heraus, abgesondert sowohl von den ideae als den voluntates sive affectus; und wenn auch das Urteil als „ein Werk des Willens“ von Descartes gedacht sei, — dadurch hänge es mit der dritten Grundklasse, den voluntates, enger zusammen als mit der ersten Klasse, den ideae — so sei das Urteil doch nicht als „ein Wollen,“ als „eine innere Willensbestimmung“ gefasst.

Wie aber verhält es sich denn mit Brentanos Ansicht? Wir sagen: Brentano hat aus jener einzigen Med. Stelle, die dem Scheine nach allerdings für ihn sprechen könnte, zuviel geschlossen. Er hat, ohne den Zusammenhang der Erörterungen Descartes' in der vierten Med. zu berücksichtigen, die Urteilslehre Descartes' so verstanden, wie er sie seiner eignen Lehre vom Urteil gemäss verstehen wollte. Wir geben Windelband recht, der in seinen „Beiträgen zur Lehre vom negativen Urteil“ (1884 p. 171 ff.) mit den meisten Descartes-Forschern das Urteil Descartes' als ein Wollen fasst, und wir bezeichnen die Angriffe Brentanos in seinem Aufsatz von 1889 auf Windelband für völlig ungerechtfertigt. (Vergleiche auch B. Erdmann Logik I p. 284 Anm.) Descartes unter-

scheidet — so argumentieren wir — an der von Brentano angezogenen Med. Stelle allerdings ideae, voluntates sive affectus und judicia. Doch thut er es nicht zu dem Zwecke, hier drei von einander geschiedene Klassen zu statuieren. Er will das Urteil damit absolut nicht vom Wollen trennen, zu dessen weiterem Gebiete er es vielmehr oft ausdrücklich rechnet, indem er es modus volendi, operatio oder determinatio voluntatis nennt. Er will nur das Urteil als eine besondere Art des Wollens darstellen, in welchem der Wille sich seinem Objekt in eigentümlicher Weise zuwendet, indem er durch seinen Akt die ideae des Subjects und des Prädicats verknüpft, um an dieser besonderen Art des Wollens die Möglichkeit des Falschen darzuthun, welcher weder an den Vorstellungen als solchen („ideae, si solae in se spectentur"), noch auch im Willen an sich („in ipsa voluntate") zu finden sei. Während Brentano seine Deduktion auf die Med. Stelle stützt und das im Gegensatz dazu Erscheinende darnach, wenn auch mit Schwierigkeiten zu interpretieren sucht, verstehen wir vielmehr die einzig dastehende Med. Stelle aus der Mehrzahl der Stellen, aus welchen hervorgeht, dass das Urteil nach Descartes in der That „ein Wollen, eine innere Willensbethätigung" ist; und nicht zum wenigsten sind grade für uns neben dem ganzen Zusammenhang der Descartes'schen Erörterungen in der IV. Med. die Stellen beweisend, die Brentano allerdings gleichfalls in sein System einpressen will, die Stelle aus den Prin. ph. und den Notae in pr. qu.

II. Einteilung der Urteile nach Descartes.

Eine Urteilseinteilung im Sinne der (heutigen) Logik kennt Descartes nicht. Er spricht wohl vom Urteil im Plural d. h. von Urteilen, nicht aber über Arten von Urteilen; und wenn es nach Natorp („Descartes' Erkenntnistheorie" p. 19) für Descartes „nur synthetische Urteile nach kantischem Ausdruck" giebt, Twardowsky („Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung aus Descartes 1892." p. 12 und 28) aber neben den synthetischen auch die analytischen Urteile bei Descartes rettet, so giebt es doch im ganzen zu wenig Spuren in Descartes, die eine Systematik der Urteile im logischen Sinne bei unserem Philosophen rechtfertigen

könnten. Eine Einteilung der Urteile aber kennt auch Descartes. Es giebt für ihn zwei scharf geschiedene Klassen von Urteilen: wahre und falsche Urteile. Dies hängt mit einem Lehrsatz Descartes' zusammen, dem er mehrfach verschiedenen Ausdruck giebt: „Wahrheit und Falschheit, und als Folge der letzteren der Irrtum, lassen sich nur im Urteil finden." „. . . falsitatem proprie dictam non nisi in judicio reperiri posse . . . notaverim" (Med. III). „Proinde sola sunt judicia, in quibus mihi cavendum est, ne fallar" (ibid.). In den Ideen, der Materie des Urteils, ist Wahrheit oder Falschheit („proprie dicta") noch nicht enthalten. „Quod ad ideas attinet, . . . falsae proprie esse non possunt" (Med. III). Von Wahrheit oder Falschheit in den Ideen kann nur in einem uneigentlichen Sinne die Rede sein: „Quamvis enim falsitatem proprie dictam sive formalem non nisi in judiciis posse reperiri paulo ante notaverim, est tamen profecto quaedam alia falsitas materialis in ideis" (Med. III). — Der Ausdruck „materiell wahr oder falsch" stammt, wie Descartes Resp. IV selbst zugiebt, von Suarez. — Und zwar gelten Ideen als wahr resp. falsch in eben angegebenem Sinne, sobald sie Gelegenheit zu einem wahren resp. falschen Urteil geben: „Quantum ad confusas . . . ideas, non video, cur non etiam materialiter falsae dici possunt, quatenus falsis . . . iudiciis materiam praebent" (Resp. IV). Ebensowenig aber, wie in den Ideen, ist auch Wahrheit oder Falschheit und mit letzterer Irrtum im Willen enthalten: „Nulla etiam in ipsa voluntate vel affectibus falsitas est timenda" (Med. III). Also weder in den Ideen, noch im Willen ist Wahrheit oder Irrtum zu finden, sondern nur in der Vereinigung beider im Urteil.

Zum vollen Verständnis dieser nach Wahrheit und Falschheit unterschiedenen Urteile ist noch einiges aus der kartesianischen Willenslehre vorauszuschicken, welch' letztere, wenn irgendwo bei Descartes, hier in besonderem Masse hineinreicht: Intellekt (perceptio) und Wille (voluntas) sind, wie wir oben sahen, die beiden Vermögen der substantia cogitans; ihr Unterschied besteht darin, dass der Intellekt als das wesentlich passive, der Wille als das wesentlich aktive Vermögen zu fassen ist. Das Wesen des Willens also — um dies hier herauszuheben — beruht auf seiner Aktivität.

Doch ist damit die volle Wesensbestimmung für den Willen noch nicht gesetzt. Dieselbe liegt vielmehr in der Statuierung der Willensfreiheit oder nach kartesianischem Ausdruck: der libertas, libertas voluntatis, liberum arbitrium etc. Diese Freiheit gehört dem Descartes in dem Masse zum Wesen des Willens, dass er beides, Willen und Freiheit, identisch setzt: „voluntas sive arbitrii libertas“ (Med. IV). Aktivität und Freiheit sind demnach die specifischen Elemente, die das Wesen des Willens konstituieren. Doch sind beide nicht eigentlich parallele Begriffe; die Aktivität geht vielmehr in der Freiheit auf, die Freiheit schliesst die Aktivität mit ein.

Es giebt aber kaum einen Begriff in der Philosophie, der dehnbarer ist als der Begriff der „Freiheit“. Es lässt sich ein Schwanken konstatieren zwischen dem absoluten Indeterminismus und dem relativen Determinismus, zwischen welchen Begriffen es wieder eine Reihe möglicher Variationen giebt. Fragen wir, wohin Descartes, der ja, wie gesagt, die Willensfreiheit statuiert, mit diesem seinem Begriffe hineigt, ob mehr zum Indeterminismus oder zum Determinismus, ob er völliger Indeterminist oder relativer Determinist, so ist zu antworten, dass Descartes beides zugleich ist. Zwar sollte man glauben, dass Descartes nicht deutlicher seiner Ansicht Ausdruck geben könnte, als wenn er sagt: „arbitrii libertatem nullis limitibus circumscribi experior“ (Med. IV p. 27); oder: „voluntas adeo libera est, ut nunquam possit cogi“ (Pass. an. A. 41); oder endlich: „voluntas vero infinita quodammodo dici potest etc.“ (Prin. ph. I, 35). Und in der That, häufig gebraucht auch Descartes die Freiheit in einem solchen Sinne, dass sie uns im Lichte des absoluten Indeterminismus erscheint. Doch lassen andrerseits andre Aussprüche ein Gravitieren Descartes' zum Determinismus erkennen. Die Erklärung ist die, dass sich dem Willen zwei verschiedene Gebiete zur Bethätigung öffnen. Jenachdem er das eine oder das andre Gebiet zur Operationsbasis hat, sehen wir ihn im Indeterminismus oder im relativen Determinismus aufgehn.

1. Willensindeterminiertheit und Urteil: das falsche Urteil[2]).

Zur völligen Indeterminiertheit gehört ein Freisein nach jeder Seite hin, nach den Seiten: über uns (Gott), um uns (äussere Welt), in uns (unser Inneres). Betrachten wir die menschliche Freiheit gegenüber der göttlichen Allmacht, von der sie in erster Linie, wie man glauben möchte, determiniert sein müsste, so zeigen die wiederholten Versuche, absolute menschliche Freiheit und göttliche Allmacht zu vereinen, — vgl. wesentlich: Pr. phil. I. 40f. Ep. Pass I, 8—10 — dass Descartes hier den indeterministischen Standpunkt gewahrt wissen will. Sehen wir auf die menschliche Freiheit gegenüber der Aussenwelt oder unserem eignen Körper, der ja auch ein Etwas ausser der Seele des Menschen ist, so lehrt auch hier Descartes, der Wille sei frei von jeder vis externa (Med. IV) oder coactus externus (Ep.). Betrachten wir endlich die menschliche Freiheit mit bezug auf das innere Seelenleben des Menschen, in welchem der Wille dem Intellekt als dem andern Seelenvermögen gegenübersteht, so wird auch hier dem Willen von Descartes bis zu einem gewissen Grade noch die Indeterminiertheit gewahrt. Und zwar sind es die unklaren und undeutlichen Vorstellungen (ideae confusae), über welche der Wille, wenn sie demselben von dem Denkvermögen vorgehalten werden, freie Macht und Gewalt hat, denen er nach Belieben seine Zustimmung geben und verweigern kann; während — um dies schon zu anticipieren — den klaren und deutlichen Vorstellungen gegenüber des Willens absolute Macht im Ende hat.

Das Urteil ist nun nach Descartes, wie wir gesehen haben, ein Wollen, und es entsteht aus dem Zusammenwirken des Verstandes und des Willens, indem der Wille der Vorstellungsbeziehung seine Zustimmung giebt, sie bejaht oder verneint. In diesem Zusammenwirken des Verstandes und Willens liegt die

[2]) Die Vorwegsetzung des falschen Urteils vor das wahre hat den Zusammenhang des Urteils mit der Willens-Indeterminiertheit resp. -Determiniertheit zum Grunde. Die Ausarbeitung wird dies rechtfertigen.

Möglichkeit des Irrtums, in der Verbindung beider liegt seine Quelle: „adverto, illos (errores) a duabus causis simul concurrentibus dependere, nempe a facultate cognoscendi, quae in me est, et a facultate eligendi, sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate“ (Med. IV). Dies lässt sich aus der Eigenthümlichkeit dieser beiden Seelenvermögen erklären. Der Verstand, lehrt Descartes, ist nur sehr eng und beschränkt, der Wille dagegen, durch keine Fesseln beengt, schrankenlos, frei: „nego, nos aeque intelligere ac velle; possumus enim de eadem re velle permulta et perpauca tantum cognoscere“ (Resp. V). Damit ist gesetzt, dass sich dem Willen eine weite Sphäre möglicher Richtungen öffnet, welche den engen Rahmen der von dem Verstande erreichbaren, wahren Erkenntnis an Ausdehnung bei weitem übertrifft. Macht nun der Wille von diesem ihm gegebenen, weiteren Spielraum Gebrauch, bindet er sich nicht an die engen Grenzen des Verstandes, schweift er hinaus auf das, was er nicht einsieht d. h. erteilt er seine Zustimmung Vorstellungen, die, weil sie der Klarheit und Deutlichkeit ermangeln, auch keine Gewähr der Wahrheit in sich tragen, so ist die Möglichkeit eines irrigen Urteils gegeben. „Unde nascuntur mei errores?“ fragt Descartes. Und er antwortet: „Nempe ex hoc uno, quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intellego, extendo; . . . atque ita fallor“ (Med. IV). In gleicher Weise heisst es Pr. ph. I, 35: „voluntas vero infinita quodammodo dici potest . . . adeo, ut facile illam ultra ea, quae clare percipimus, extendamus; hocque cum facimus, haud mirum est, quod contingat, nos falli“. Nicht also in der Natur unseres Denkvermögens oder in der unseres Willens an sich liegt die Schuld des Irrens. Die Täuschung tritt erst mit dem Urteil als einem Willensakt ein, mit dem man jene in Beziehung zu gewissen Dingen setzt und ihren Inhalt mit dem Wesen derselben identificiert d. h. eben jenen unerkannten, unklaren und undeutlichen Vorstellungen Realität zuerkennt. Der Wille hat ja aber seine Bethätigung in seiner Gewalt. Es kann jedes Urteil für sich in Anspruch nehmen oder ablehnen. Durch Inanspruchnahme macht er es zu seinem Urteil und damit das falsche Urteil zu

seinem Irrtum. Das ist freie Verfügung, ein Akt der Willkür. Lediglich in dem einzelnen Willensakte, in dem verkehrten Gebrauche, den die Freiheit eben in ihrer Freiheit von sich selbst macht, ist demnach der Grund des Irrens, die „negative Ursache, die Beraubung oder der Mangel“ (negatio oder privatio) zu suchen, welcher, wie Descartes sagt, die Form desselben konstituiert (Med. IV).

Dass Descartes hiermit die Natur des Irrtums vollständig erklärt habe, kann nicht behauptet werden: es ist vielmehr leicht ersichtlich, dass er mit dieser seiner Theorie mehr die sittliche Unwahrhaftigkeit gekennzeichnet als den Irrtum klargelegt hat. Auch sind die Widersprüche, in die sich Descartes im einzelnen bei der Ausführung verwickelt, zu evident, als dass sie nicht eine Kritik herausfordern sollten. So ist's z. B. ein Widerspruch, wenn Descartes in der IV. Med. stets betont, dass nur da, wo es sich um eine freie That des Menschen, um eine Willensbethätigung handle, ein Irrtum stattfinden könne, also nur bei Urteilen, und er dennoch in der VI. Med. nicht umhin kann, gewisse Ausnahmen zuzugeben. Er muss eingestehen, dass die eigne Natur selbst den Menschen oft täusche, und dass in den inneren Sinneswahrnehmungen selbst mancher Irrtum enthalten sei, ohne dass unsrerseits ein Urteil gefällt wird. Er führt mehrere Beispiele von Sinnestäuschungen an, auf die er später im Resp. VI noch einmal zurückkommt, und hilft sich dann mit der wenig philosophischen Wendung, dass denn doch diese Fälle selten wären, und der Mensch ja in seinem Verstande und Gedächtnisse zwei Faktoren habe, um die durch die Schuld unserer Sinne hervorgerufenen Irrtümer zu korrigieren (Med. VI, p. 45). — Ein Widerspruch in sich ist es auch, wenn Descartes lehrt, dass nicht das Willensvermögen an sich, sondern dessen fehlerhafte Anwendung Schuld an den irrigen Urteilen trage. „Aber“, sagt Löwe („Das speculative System des R. Descartes“ 1855), diesen Widerspruch richtig durchschauend, „setzt nicht auch der Missbrauch eine Causalität voraus? Und wenn diese — zufolge der Auffassung des Irrtums als einer negatio oder privatio — nicht ein Vermögen, sondern ein Unvermögen sein soll, so ist ja das Irren alsdann nicht Sache der Freiheit, sondern einer unvermeid-

lichen Unfähigkeit und damit Sache der Notwendigkeit," eine logische Consequenz, die Descartes allerdings nicht gezogen hat.

Wenn es nun auch — nach diesen kritischen Erörterungen — Descartes nicht ganz gelungen ist, seine Urteils- und Irrthumstheorie in Uebereinstimmung mit absoluter Willensfreiheit in logischer Folge durchzuführen, so lässt sich doch als das allgemeine Resultat seiner Untersuchung feststellen: Freiheit ist es, unbedingte Freiheit, die bei unklaren und verworrenen Vorstellungen das falsche Urteil und damit den Irrtum erzeugt.

2. Willensdeterminiertheit und Urteil: das wahre oder richtige Urteil.

Das falsche Urteil hatte seinen Grund in den unklaren und undeutlichen Vorstellungen, die der freie Wille zum Urteil erhob. Nun hat aber der Mensch nicht nur unklare und undeutliche Begriffe: er hat auch die Fähigkeit jene zur Klarheit und Deutlichkeit zu erheben; er hat das Vermögen der klaren und deutlichen Erkenntnis. Hier nun erheben sich, wie oben gesagt, die ersten Schranken für den Willen, hier bricht sich zuerst seine absolute Macht und Freiheit. Darum können wir auch hier von einem Bestimmtsein des Willens durch den Verstand, von einem „intellektuellen Determinismus" reden. Descartes giebt diesem in folgendem Ausdruck: „Non opus est, me in utramque partem ferri posse, ut sim liber, sed contra, quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo; nec sane divina gratia nec naturalis cognitio unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant" (Med. IV). Also die Trefflichkeit und einleuchtende Wahrheit einer Vorstellung oder eine von Gott innerlich vollzogene Bewegung des Denkens ruft die Willesthätigkeit zur Entscheidung. Nicht der Wille mehr in seiner Absolutheit und Indeterminiertheit ist hier, allein aus sich heraus, der treibende Faktor in der Thätigkeis des affirmandi, negandi, prosequendi, fugiendi, sondern der Wille, sofern er durch Einsicht oder göttliche Cooperation determiniert ist. Was hier allerdings eine zwiefache Determination, durch Intellekt und gött-

liche Cooperation, zu sein scheint, ist doch im Grunde nur eine. Die göttliche Cooperation bringt nämlich zum Intellekt, d. h. zu seiner Klarheit und Deutlichkeit, nur noch ein neues verstärkendes Element hinzu" (Vgl. Resp. II, p. 78). Darnach bleibt als das einzig Determinierende die Einsicht, sei's dass sie als selbstthätiges Erkenntnisvermögen, sei's dass sie von Gott gewirkt oder verstärkt gedacht ist. Zur Freiheit des Willens gehört demnach nun nicht mehr, dass der Mensch „in utramque partem" gezogen werden könne, sondern das ist jetzt Freiheit des Willens, wenn der Mensch sich intellektuell zum Guten und Wahren determiniert fühlt: „Quantum ad hominem, cum naturam boni et veri jam a deo determinatam inveniat, nec in aliud ejus voluntas ferri possit, evidens est ipsum eo libentius, ac proinde eo liberius, bonum et verum amplecti, quo illud clarius videt" (Resp. VI, p. 161) d. h. je grössere Klarheit des Wahren und Guten herrscht, desto sicherer folgt der Wille dem Erkannten. Es ist dies eine Bestätigung dessen, was Descartes Med. IV p. 28 sagt: „Si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo, quod esset judicandum vel eligendum deliberarem." Klare und deutliche Erkenntnis: das also sind die Schranken, die dem freien Willen gezogen sind und die er respektieren muss, — ohne dass damit allerdings im ethischen Sinne nach Descartes der „Freiheit" Abbruch geschieht. Während der Wille über die unklaren und verworrenen Vorstellungen absolute Macht hat, ist ihm, sobald sich eine Erkenntnis aus ihren unklaren Anfängen zu völliger Distinktion fortentwickelt hat, ein Ziel vorgezeichnet, dem er mit innerer Notwendigkeit nachstreben muss. „Ex magna luce in intellectu magna sequitur propensio in voluntate" (Med. IV u. Ep. I, 115). „Quantumvis probabiles conjecturae me trahant in unam partem, sola cognitio, quod sint tantum conjecturae non autem certae atque indubitabiles rationes, sufficiat ad assensionem meam in contrarium impellendam" (Med. IV p. 29): das sind Sätze, mit denen Descartes unzweifelhaft den intellektuellen Determinismus statuiert.

Descartes erkannte wohl, können wir sagen, die Schwierigkeit der Annahme eines solchen intellektuellen Determinismus im Begriff der Freiheit, „er scheint", sagt Kahl („die Lehre vom Primat

des Willens bei Augustin, D. Scotus u. Descartes“ 1888), „gefühlt zu haben, dass die Freiheit des menschlichen Willens durch diesen intellektuellen Determinismus bedroht erscheint und hat deshalb den Verstandesprimat beim Menschen in gewissem Sinne wieder eingeschränkt, ohne darum bis zum vollständigen Willensprimat durchzudringen. Als Zeugnis für diesen Wechsel liegen uns zwei Briefe aus dem Jahre 1640 und 1644 vor.“ Die in diesen Briefen von Descartes gegebenen Erörterungen führen uns aber doch schliesslich zu dem gleichen Resultat zurück, das Descartes schon vorher festgestellt hatte. Wir verweisen inbetreff dieses Punktes auf die treffliche Abhandlung Kahls p. 116—126 und kommen mit ihm zu dem Schlusse: „So sucht Descartes . . . innerhalb seines intellektuellen Determinismus dem Willen die Fähigkeit freier Selbstentscheidung zu wahren und den Verstandes- mit dem Willensprimat auszusöhnen. Aber trotz dieses Versuches bleibt die Determination des Willens durch die cognitio distincta bestehen. Descartes' Ansicht lässt sich dahin zusammenfassen: Dem Willen kommt der Primat über die unklaren Vorstellungen zu, während die klare Verstandeserkenntnis den Willen determiniert.

Die Unendlichkeit des Willens war es, die das falsche Urteil und damit den Irrtum zu erzeugen imstande war; der Wille, der die Grenzen des Verstandes übertrat und im Gebiet der unklaren Vorstellungen und verworrenen Erkenntnis sich bethätigte, musste falsch urteilen und damit irren. In diesen Sätzen liegt schon implicite die Lehre vom richtigen Urteil: Es liegt in der Willensmacht, bei unklaren Vorstellungen den Konsens zu einer Beziehung von Vorstellungen auf einander zu inhibieren („ . . . nobis saepe liberum esse, ut cohibeamus assensionem, etiamsi rem percipiamus.“ Not. in pr. qu.) und erst dann zur Urteilsbildung zu schreiten, wenn jene unklaren und undeutlichen Vorstellungen sich zu begrifflicher Klarheit und Deutlichkeit abgeklärt haben. Wo dann die Kriterien der Wahrheit, die Klarheit und Deutlichkeit in den Vorstellungen und im Percipieren derselben erreicht sind, da muss, wenn der Wille sich zum Urteil erhebt, um die assensio in der affirmatio oder negatio zu geben, ein richtiges Urteil die Folge sein, da ist ein falsches Urteil und somit der Irrtum ausgeschlossen.

Descartes hat dies mannigfach ausgesprochen: „Manifestum est, nos non falli, cum id tantum affirmamus aut negamus, quod clare et distincte percipimus esse sic affirmandum aut negandum“ (Pr. ph. I, 33). „Clara et distincta perceptio eius, quod affirmo, non sufficeret ad me certum de rei veritate reddendum, si unquam posset contingere, ut aliquid, quod ita clare et distincte perciperem, falsum esset“ (Med. III). Quoties aliquid clare percipimus, ei sponte assentimur et nullo modo possumus dubitare, quin sit verum“ (Pr. ph. I, 43). „Ea certe est natura mentis meae, ut nihilominus non possem iis non assentiri, saltem quamdiu ea clare percipio“ (Med. V). „Quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat, quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest, ut errem“ d. h. ich muss notgedrungen wahr urtheilen (Med. IV). Und endlich: „Cum examinarem hisce diebus, an aliquid in mundo existeret, atque adverterem, ex hoc ipso, quod illud examinarem, evidenter sequi, me existere, non potui quidem non iudicare, illud, quod tam clare intelligebam, verum esse“ (ibid.).

Der Schwerpunkt in der Lehre vom richtigen Urteil im Unterschied vom falschen liegt also wesentlich in der Klarheit und Deutlichkeit des durch den Intellekt Gegebenen. Im falschen Urteil, sahen wir, war es das Unklare und Verworrene der Vorstellungen und Wahrnehmungen, das der Wille zum Urteil erhob, hier im richtigen Urteil wird Klarheit und Deutlichkeit (Evidenz) gefordert. Gehen wir auf diese Anforderung näher ein und berücksichtigen das im Anfang über das Wesen des Urteils Gesagte, nämlich dass die Thätigkeit des Intelleks beim Urteilen im Percipieren von Ideen bestehe, so ersehen wir, dass dieser Perception von Ideen die Klarheit und Deutlichkeit eignen muss. Klar und deutlich sollen die Ideen, klar und deutlich die Perception der Ideen sein. So heisst es Pr. ph. I, 45: „Ad perceptionem, cui certum et indubitatum iudicium possit inniti, non modo requiritur, ut sit clara, sed etiam ut sit distincta.“ Ueber die Bedeutung dieser Forderung der Klarheit und Deutlichkeit in den Ideen als in der Perception hat sich in genauer Untersuchung Twardowsky („Idee und Perception“) ausgesprochen. Wir entnehmen seinen genauen Ausführungen nur die Resultate:

Klar ist eine Vorstellung (Idee), „welche das ihr eigentümliche wesentliche Merkmal enthält (p. 34); deutlich eine Vorstellung, welche gegen alle anderen Vorstellungen genau abgegrenzt ist“ (p. 32).

Klar ist eine Wahrnehmung (perceptio), „welche bei der erforderlichen Aufmerksamkeit vonseiten des Wahrnehmenden das wahrgenommene Objekt, den Gegenstand der Wahrnehmung, in allen seinen Teilen und vollständig erfasst (p. 21); deutlich eine Wahrnehmung, welche gegenüber allen gleichzeitig oder fast gleichzeitig mit ihr auftretenden unklaren Perceptionen abgesondert wird“ (p. 23).

Entspricht nun eine Perception von Ideen den obigen Anforderungen, so ist, wenn der Wille darnach das Urteil vollzieht, die Gewissheit eines richtigen Urteils gegeben. Erinnern wir uns, dass wir oben nach Descartes die Ideen als die Materie, die Perception als die Vorbedingung des Urteils bezeichneten, so können wir jetzt sagen: die klaren und deutlichen Ideen bilden den Stoff oder die Materie des richtigen Urteils, die klare und deutliche Perception die vorbedingende intellektuelle Thätigkeit des richtigen Urteils. Um Descartes' eigne Worte zu citieren, können wir ersteres aus der allerdings das falsche Urteil betreffenden Aeusserung entnehmen: quantum ad confusas . . . ideas, . . . falsis iudiciis materiam praebent“ (Resp. IV). Dies würde umgekehrt heissen: clarae et distinctae ideae rectis iudiciis materiam praebent. Was die Perception betrifft, citieren wir die schon oben einmal aus Pr. ph. I, 45 angeführte Stelle: „Ad perceptionem, cui certum et indubitatum judicium possit inniti, requiritur, ut sit clara . . (et) . . distincta.“ Und ausserdem: „De iis cogitationibus agitur, quae clarae et distinctae sunt perceptiones, et de judiciis, quae unusquisque apud se consentanea istis perceptionibus facere debet“ (Ep. I). Diese Klarheit und Deutlichkeit der Ideen und der Perception bestimmen dann den Willen, der den actus judicandi vollzieht und aufgrund obiger Prämissen das richtige Urteil resultieren lässt. Nicht mehr der Wille in seiner Absolutheit ist es, der sich hier bethätigt, sondern der Wille, der seine Zustimmung erteilt, wozu ihn die innere Nötigung des Intellekts treibt. Diese innere

Nötigung des Intellekts, d. i. die Klarheit und Deutlichkeit im Intellekt, die determinierend auf den Willen wirkt („claritatem sive perspicuitatem, a qua moveri potest nostra voluntas ad assentiendum" Resp. II p. 128), nennt Descartes auch die ratio formalis im Unterschiede von der materia sive res ipsa, cui assentimur: „Haec ratio formalis consistit in lumine quodam interno" (ibid.), „quae movet voluntatem ad assentiendum" (ibid.)

Der Vorgang eines solchen wahren oder richtigen, evidenten Urteils lässt sich — um mit Twardowsky zu reden — „unter Berücksichtigung der Descartes entnommenen Beispiele und der Zweiteilung des Gebiets der inneren Wahrnehmung folgendermassen denken: Man nimmt mit Evidenz seine eignen psychischen Phänomene wahr. Aufgrund dieser Wahrnehmung behauptet man von diesen Phänomenen die Existenz, und indem man etwas von einem Dinge behauptet, gelangt man zur Form des Urteils und urteilt: Meine psychischen Phänomene, deren Gesamtheit eben meine Persönlichkeit ausmacht, existieren, oder kürzer: ich bin. — Oder: Man hat den Begriff des Dreiecks. Mit Evidenz nimmt man in diesem Begriff das Merkmal der Dreiseitigkeit wahr. Man sagt nun dies Merkmal von dem Begriff des Dreiecks aus und erhält dadurch die Form des Urteils: Jedes Dreieck hat drei Seiten."

Solche mit der Ueberzeugung ihrer absoluten Richtigkeit gefällten Urteile sind nach Descartes, wie auch das letzte der beiden eben gegebenen Beispiele zeigt, vorzüglich in der mathematischen Wissenschaft zu finden: „Non enim mathematicae veritates nobis suspectae esse debent, quia sunt maxime perspicuae" (Pr. ph. I, 30).

III.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert.

Zweiter Artikel

von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Ein zweiter Vorgang bereitete das natürliche System und seine Macht vor. Dieser Vorgang vollzog sich im Schoosse der Kirchen selber. Er bestand in der Entwicklung des historisch-kritischen Denkens und in der Auflösung des Dogma von innen. Dieser Vorgang fand in derselben Zeit statt, während welcher in den drei herrschenden Kirchen der Sieg der kirchlichen Dogmatik sich byzantinisch formelhaft in dem Tridentinum (1545/63), der Concordienformel (1580) und der Dortrechter Synode (1618/19) aussprach. Er vollzog sich gleichzeitig mit der gewaltsamen Unterdrückung der transcendentalen Richtung in der Theologie, wie sie Servede, Denck und Franck so gut als Coornhert und Bodin vertraten. Dieselbe Zeit, vom zweiten Drittel des 16. Jahrhunderts ab, sah diese Unterdrückung der wissenschaftlich zukunftvollsten Richtung der Theologie, in Folge deren dieselbe sich zunächst nur eingeengt und verdüstert in Valentin Weigel und Jacob Böhme, praktisch kraftvoller, aber theologisch verkümmert in Fox und den Wiedertäufern forterhielt; sie sah den Sieg von Caraffa und Bellarmin, von Flacius und Chemnitz, von Gomarus und seinen Genossen; und zugleich sah sie das siegreiche Fortschreiten des Rationalismus in den Sozzinis und ihren theologischen Nachfolgern, in Arminius und Hugo Grotius, dann in den Deisten, durch welches von innen,

vom Mittelpunkt der Bibel und des Dogma aus, der Kirchenglaube aufgelöst wurde.

Die drei Richtungen der Theologie des sechzehnten Jahrhunderts.

Man kann sagen, dass diese drei Richtungen durchaus die Stellungen erschöpfen, welche dieses grosse religiöse Zeitalter seinem in den Confessionen gesetzten Inhalte gegenüber einnehmen konnte. Sie bekämpfen sich und ergänzen sich doch.

Die erste theologische Richtung entspringt aus dem kirchlichen Dienst und den kirchlichen Aufgaben. In diesem Verhältniss zum Leben ist ihre ungemeine Stärke gelegen. Sie benutzt das wissenschaftliche Denken als Mittel für die kirchliche Thätigkeit. Nun aber ist doch der Gehalt der Kirche Religion. Und die Religion ist nicht bloss Medicin für seelische Krankheiten, Disciplin für innere Unordnungen und Leitung für geistige Hilflosigkeit: dies Alles spendet die Kirche und sie hat hierin die stärksten Mittel ihrer Macht: aber sie beansprucht zugleich, Wahrheit über unsern Zusammenhang mit dem Unsichtbaren zu gewähren. Hierauf allein kann sie ihre wirksamen Verheissungen gründen. So muss sie eine Theologie haben. Diese muss sich auf die Kriterien aller Wahrheit stützen. Sie muss sich mit Allem, was im Denken unerschütterlich ist, vertragen und auseinandersetzen. So muss der kirchliche Theologe nicht nur persönlich wahrhaft sein, sondern auch mit allen objectiven Wahrheiten in Uebereinstimmung leben. Er will jedoch andererseits die wissenschaftlich nie erweisbare Ueberzeugung begründen und vertheidigen, dass in den kirchlichen Anstalten und Thätigkeiten Gott selber wirksam sei. Es gehören zu solchem Dienste Naturen besonderer Art. In ihnen müssen Herrschaftsbedürfniss und geistiges Interesse, Verschlagenheit und offener Glaubenseifer, unbeugsame Energie der moralischen Ueberzeugungen und eine souveräne Skepsis gegenüber dem wissenschaftlichen common sense sich mischen. Schliesslich entspringt dieser kirchliche Glaube aus einer Willensverfassung oder einem Willensentschluss, er entsteht bei der Menge aus dem Bedürfniss geführt zu werden, bei einem Augustin oder Bossuet, einem Calvin oder Flacius

aus einem Herrscherwillen, der im geistigen Elemente wirksam ist. Und aus den Schwierigkeiten dieser kirchlichen Theologie entspringen jederzeit dann auch mildere und innigere Formen des Kirchenglaubens, wie sie in den mehr erbaulichen Standpunkten der praktischen Mystik und der Ascetik vorliegen.

Diese Richtung bedurfte im 16. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Symbolformeln, mehr noch als in jeder anderen Epoche der Ergänzung durch eine zweite Richtung, welche ich die transcendentale genannt habe. Der Ausdruck Transcendentalphilosophie umfasst alle Richtungen, welche auf die schöpferische Natur des Menschen als den Grund der Erkenntniss und weiterhin aller anderen geistigen Leistungen zurückgehen. Man kann nun entsprechend als transcendentale Theologie alle die Schulen bezeichnen, welche hinter die gegebenen Formeln, Historien und Dogmen zurückzugehen streben auf ein immer und überall wirkendes menschlich Göttliches in der Seele, das alle diese Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt. Dieser Richtung haben Täufer und Mystiker, Historiker und Philosophen ohne Zahl angehört. Sie findet sich bei Denck und Franck, bei Coornhert und Bodin, bei Valentin Weigel und Jacob Böhme, bei Kant und Goethe, bei Schleiermacher, Carlyle und Hegel. Sie hat ihren Mittelpunkt ausserhalb der Theologie, nämlich in dem grossen Bewusstsein von der schöpferischen und mit dem Unsichtbaren verknüpften Menschennatur, welche sich in der Kunst, Religion und Moral wie in der Speculation manifestirt. Die ganze Geschichte ist ihr Reich. Und zwar wurde diese Bewusstseinsstellung zunächst von einigen selbstständigen Humanisten eingenommen, welche die Alten, die Bibel und die Theologie zugleich umfassten und auf dem Boden der römischen Stoa den religiös universalen Theismus ausbildeten. Diese Bewusstseinsstellung vertiefte sich dann im Sektenleben, sie erweiterte sich im geschichtlichen Studium, sie hat schliesslich in der Transcendentalphilosophie seit Leibniz und Kant ihre dauernde Gestalt erhalten. Gleichviel wie man das Verhältniss göttlicher und menschlicher Dinge fasse: auf dem Bewusstsein einer wesenhaften Einheit dieser beiden Momente und dem selbstmächtigen Gefühl von der Würde des Menschen ist diese Richtung gegründet. Sie sieht seit Kant, Goethe, Schleier-

macher, Carlyle das Christenthum als Erfüllung des universal, überall und zu allen Zeiten, in der Menschheit wirksamen religiösen Strebens und Ringens an. So kann durch sie und nur durch sie die letzte Aufgabe des Christenthums erfüllt werden, die Religion der ganzen Menschheit zu werden und so der Menschheit eine definitive geistige Einheit zu geben.

Die dritte Richtung der Theologie in dieser grossen religiös schöpferischen Zeit ist die des moralischen Rationalismus. Sie erwuchs aus der historischen, logischen und moralisch-religiösen Kritik der Kirchenlehre im 16. Jahrhundert. Es war aber die Voraussetzung dieser rationalistischen Kritik des sechzehnten Jahrhunderts, dass die dogmatische Aeusserlichkeit der Kirchenlehre als etwas Definitives hingenommen wurde. So rächte sich die Schuld der ketzerrichtenden protestantischen Kirchen, welche die transcendentale Theologie zur Ohnmacht herabgedrückt hatten, nunmehr an diesen Kirchen selber. Es war nun von der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ab ein gewaltiges Ringen zwischen der Kirchenlehre und diesem Rationalismus, als dem Todfeinde der Kirchenlehre. Dieser Kampf war um so heftiger, weil beide Parteien auf demselben Boden standen. Beide nahmen die Gottheit, den Logos und die Menschenseele als isolirte Kräfte, welche nur von aussen in Beziehung zu einander treten. So war die Offenbarung für beide eine besondere, zeitlich und örtlich begrenzte Veranstaltung. Der Begründer dieser Richtung war Erasmus gewesen und ihre Häupter im 16. Jahrhundert waren in der socinianischen und arminianischen Sekte.

Die kirchliche Theologie, die historische Kritik und die Hermeneutik.

Die kirchliche Theologie hat in der katholischen Kirche mit unvergleichlicher Macht functionirt, so lange diese noch die Christenheit umspannte: die Kirche redete durch den Mund des Albertus und Thomas: die theologisch-metaphysischen Begriffe dieser Männer waren die Sprache der Kirche. Die ganze Cultur, wie sie im Gesichtskreis der damaligen Menschheit lag, war in dieser kirchlichen Theologie vereinigt: in ihr verband sich die Offenbarungs- und

Opferlehre der östlichen Völker mit der idealen Vernunftwissenschaft der Griechen und dem Imperium der römischen Nation. Man kann sagen, dass diese grossen Momente hier nun die innigste Vereinigung eingegangen hatten: sie waren, um mit Hegel zu reden, in ihrer Besonderheit aufgehoben. Diese kirchliche Theologie hatte grosse geschichtliche Thaten hinter sich. Sie hatte den Aristoteles bewältigt; sie hatte das gefährliche Vordringen der arabisch-muhamedanischen Vernunftwissenschaft gehemmt; sie hatte die in ihr liegenden pantheistischen Consequenzen in Duns Scotus überwunden; sie hatte dann noch neuerdings, als die nominalistische Bewegung von England aus die Welt eroberte und als gleichzeitig von Italien her der Humanismus vorwärts drang, in einem Genie wie Nicolaus von Cusa sich so mächtigen Strömungen gegenüber zu behaupten, und sie hatte in der neu-augustinischen Bewegung die geschichtliche Continuität festzuhalten sowie den tieferen Gehalt der Kirche zu bewahren gewusst. Aber obwohl der Cusaner gewiss an Genialität dem heiligen Thomas nicht nachstand: er vermochte nicht mehr die geistige Einheit der abendländischen Christenheit wie dieser aufrecht zu erhalten: es war ein Gefühl in der Welt, dass die aufstrebenden Kräfte, die sich consolidirenden Nationen und die frei gewordenen Individualitäten nicht mehr in derselben Einheit der kirchlichen Lehre zu einer uniformen Cultur zusammengebunden werden konnten. Die Zeit dieser grossen Culturenheit war vorüber.

Das Princip, welches die einheitliche kirchliche Theologie des Katholicismus bis dahin zusammengehalten hatte, war das der Tradition.

Ein merkwürdiger Begriff. Aus dem Bedürfniss, den Häretikern gegenüber eine in den herrschenden Gemeinden geltende Kirchenlehre zu begründen, war er entstanden. Im Kampfe mit dem Gnosticismus wiesen namentlich Irenaeus und Tertullian auf den Zusammenhang ihrer Glaubenssätze mit der Lehre der Apostel hin und betrachteten als die denselben vermittelnden Organe die Bischöfe. Der „ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens“ wurde der luftigen Spekulation und Willkür entgegengehalten. Sofern aber die gnostischen Häretiker ebenfalls behaupteten, im

Besitze einer echten und beglaubigten Tradition zu sein, legte Irenaeus dem Bischofe das an seiner Nachfolge haftende „charisma veritatis certum“ bei. So bildete denn doch den grandiosen Hintergrund des Traditionsbegriffs die Vorstellung der alten Völker von einer in den Priesterschaften fortwirkenden Offenbarung. Indem Augustin den Gründen des Autoritätsprincips der Tradition näher nachging, gelangte er zu derjenigen Ansicht, welche für die Folgezeit so ungeheuer wichtig wurde: Die Kirche selbst ist die Voraussetzung für den Glauben an die Schrift. In dem berühmten Satze (c. ep. Manich. 6) „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“, stellte er klar und sicher das alleinige Princip für die Geltung von Glaubenssätzen auf und beschwichtigte die Zweifel, welche das gläubige Gemüth beim Anblick der vielfach auseinandergehenden Meinungen beunruhigen konnten. Zu einer festen begrifflichen Fixirung und damit zu einem relativen Abschluss gelangte die Reflection über den so wichtigen Begriff in dem Commonitorium des Vincentius Lirinensis (c. 435). Das „immer, überall, von allen geglaubt“ wurde der ideale Massstab für die wahre Katholicität. Damit im engsten Zusammenhange stand die Verwerfung jeder Glaubensneuerung als eines Werks des Satans. Die himmlische Wahrheit kann nicht verändert, nur näher bestimmt werden. Demnach bezeichnet der Traditionsbegriff schon hier, wie dies später in der Praxis immer deutlicher wurde, weniger die Continuität in der Entwicklung der Wahrheit, als die fortschreitende Bestimmung des kirchlichen Willens zu einem System von Gesetzen, deren keines zurückgenommen, jedes vielmehr nur interpretirt und näher bestimmt werden darf. Dies Verhältniss, nach welchem der gesetzgebende Wille schlechterdings an das Gesetzte gebunden und nur auf dessen nähere Bestimmung angewiesen ist, hat kein anderes Analogon als die Ausbildung des römischen Civilrechts. So war diese kirchliche Theologie als eine Machtäusserung darauf angewiesen, dass die Christenheit sich ihr auch wirklich unterordnete.

Indem der Protestantismus nun dieses Princip der Tradition erschütterte, hat er doch nicht vermocht, ein anderes ebenso klares an dessen Stelle zu setzen. Man sieht auf Bildern der Refor-

mationszeit religiöse Personen, das Bibelbuch in den willenskräftig über demselben geschlossenen Händen. Das ganze Bewusstsein des ursprünglichen Protestantismus ist hierin ausgedrückt. Das neue Princip war die Gewissheit des religiösen Lebensvorgangs, wie er in dem Leser der heiligen Schrift im Zusammenhang mit dem christlichen Leben der Gemeinde immer neu entsteht. Daher auf diesem Standpunkte der vorbildliche Seelenprocess im Christen, wie er in den Briefen des Paulus vorliegt, nunmehr eine entscheidende Bedeutung erlangte. Aber darüber, wie nun die verschiedenen Factoren in diesem Seelenvorgang, Schrift, Gemeinde und inneres Licht gegen einander abzuwägen seien, war in diesem Princip keine Regel enthalten.

Dies waren die Umstände, unter denen die kirchliche Theologie damals höchst merkwürdiger Weise grosse wissenschaftliche Fortschritte aus ihren eigenen Bedürfnissen hervorbrachte. Dies ist nachher niemals wieder der Fall gewesen. Es entstand unter den mit einander kämpfenden kirchlichen Theologen der verschiedenen Confessionen als ein Kampfmittel ein grosser Fortschritt in der historischen Kritik. Und zur selben Zeit, theilweise von denselben Personen, im Verlauf derselben Kämpfe zwischen den Confessionen, wurde die für die Methode der Geisteswissenschaften so wichtige Hermeneutik geschaffen.

Die historische Kritik des 16. Jahrhunderts empfing ihre stärksten Impulse von der aufkommenden Alterthumswissenschaft. Zugleich war sie aber doch von den Bedürfnissen des geschichtlichen Lebens bedingt. Die Erschütterung der bestehenden Gewalten in Europa, des Papstthums und des Kaiserthums, das Aufkommen der neuen fürstlichen Selbstständigkeiten und der protestantischen Kirchen erforderten die historische Kritik und enthielten die stärksten Impulse für deren Entwicklung. Denn es handelte sich nun darum, die bestrittenen älteren Gewalten nach ihrem Ursprung zu untersuchen, ihre Rechtsansprüche zu bekämpfen oder zu vertheidigen. Ebenso mussten aber die neu aufkommenden Kräfte sich geschichtlich rechtfertigen. Beschränken wir uns hier auf die kirchlichen Vorgänge.

In einer Zeit, in welcher die kirchlich-politische Zeitgeschichte

mit einer ganz neuen Urkundlichkeit durch grosse Historiker wie de Thou und Sarpi, durch gewissenhafte und umsichtige wie Sleidan geschrieben wurde, musste auch die Prüfung der kirchlichen Tradition ganz neue Anforderungen machen. Schon vorher hatte Aventin in seinem grossen bairischen Geschichtswerke durch die kritische Darstellung der Regierung Heinrichs IV., Friedrichs II. und besonders Ludwigs des Baiern die unrechtmässige Art, in welcher die Suprematie des Papstes erworben worden war, aufzuzeigen versucht. Der streitbare Ulrich von Hutten holte seine Waffen zur Bekämpfung der Kirche aus dem Arsenal mittelalterlicher Geschichte und erneute die für das Verständniss der Kämpfe im 11. Jahrhundert so wichtige Schrift: de unitate ecclesiae conservanda, während die neue Herausgabe von Laurentius Valla's Buch über die angebliche Schenkung Constantins die Aufmerksamkeit auf den Ursprung der weltlichen Macht des Papstes lenkte. Es folgten Uebersetzungen. Caspar Hedio verdeutschte Eusebius' Kirchengeschichte, den Josephus und Platina's Biographien der Päpste, ein Buch, welches dem Verfasser von Paul II. Kerker- und Folterqualen eingebracht hatte. Wie in diesem Anfangsstadium die historische Forschung durch religiöse Interessen bedingt war, verrieth sich besonders darin, dass die kritische Untersuchung vorläufig auf diejenigen Partien der Geschichte beschränkt blieb, welche es mit der Entwicklung von Verfassung und Lehre der Kirche zu thun hatten. Echt kritisch behandelt waren selbst in der von Melanchthon unternommenen, von seinem Schwiegersohne Peucer fortgeführten Neubearbeitung der Carion'schen Chronik nur die theologisch interessanten Stellen. Noch deutlicher tritt dieses ursächliche Verhältniss in den hie und da verstreut auftauchenden Reflectionen Melanchthons über den Werth und Zweck der Geschichte zu Tage. Ihr Nutzen besteht in der Erkenntniss der wahren Lehre der Kirche und in dem Nachweis vielfacher hierarchischer Fälschungen[1]. Der Vorwurf revolutionärer Neuerung, welchen die Protestan-

[1] „De controversiis ecclesiae quantum refert scire veteres diiudicationes qui fuerint testes verae sententiae!“ „Nec tantum prodest videre, ubi recte iudicatum sit, sed etiam ubi veritas hypocritarum factionibus oppressa sit. Quia interdum hoc quoque accidit, ut, cum falsa decreta facta sint, quae Ro-

ten erfahren, wendet den Blick derselben auf verwandte Bestrebungen der Vorzeit. Aus diesem Motiv entsteht die Geschichte der böhmischen Brüder von Joachim Camerarius, gegen welche dann wieder Cochlaeus seine historia Hussitarum 1541 richtet. Zu umfassenderer Quellenforschung gelangt aber erst Flacius, welcher, von dem Bestreben beseelt, der katholischen Tradition eine gleichwerthige in evangelischem Sinne entgegenzustellen, 1556 seinen catalogus testium veritatis verfasst. Die Centuriae Magdeburgenses des Flacius und seiner Genossen suchten zur Erschütterung dieser Tradition Documente über die Veränderungen in Lehre, Ceremonien und Kirchenregierung zusammenzubringen. Von 1559 bis 1574 erschienen 13 Bände[2]. Mit unvergleichlich grösseren Mitteln haben dann der Vorsteher der vatikanischen Bibliothek, der Cardinal Baronius und das Heer von Gelehrten auf den Bibliotheken der verschiedenen Länder, das er befehligte, in vierzigjähriger Arbeit urkundliche Gegenbeweise gesammelt. In den Jahren 1588—1593 traten von diesen annales ecclesiastici 12 Foliobände hervor. Pagi's Ergänzungen und Berichtigungen folgten. Hieran schlossen sich nun aber Arbeiten von der grössten Bedeutung an, welche insbesondere die Franzosen ausführten. Inmitten des Jansenistischen Streites begannen die gelehrten Mauriner ihre grundlegenden Editionen der Kirchenväter mit Augustin. Ueberhaupt entfaltete sich hier eine wissenschaftliche Thätigkeit, welche in der historischen Forschung ihres Gleichen sucht. Die Versuche einer Chronologie.

mano pontifici tribuunt summam auctoritatem non solum in Ecclesia, sed etiam in transferendis imperiis mundi. Item de adoratione hominum mortuorum, de circumgestatione panis in pompa Persica, de sacrificio mortali, de coelibatu." Corp. Ref. IX, 535 ff.

[2]) In der Vorrede sprechen sie aus, was sie beabsichtigen: quoddam cornu copiae omnium ecclesiasticarum materiarum et negotiorum. Sie wollen die Fictionen, auf welche die katholische Tradition gestützt war, zerstören. Schon Erasmus hatte die unechten areopagitischen Schriften geprüft. Nun wurde diese Untersuchung fortgeführt und diesen Schriften schon ihre Zeit angewiesen. Pseudepigraphen, wie den Hirten des Hermas, griffen sie an. Die Unechtheit der falschen Dekretalen erwiesen sie und wiesen ihre Erdichtung der Zeit Karls des Grossen zu. So wichen die Nebel, welche die Ursprünge der römischen Kirche umgeben hatten. Ueberall strebten sie Sammlung der Dokumente und Kritik derselben an.

welche J. J. Scaliger 1583 und Sethus Calvisius 1605 gemacht hatten, wurden von Dantine und Clémencet mit ungleich anderen Mitteln aufgenommen. Die Art de vérifier les dates gehört zu den schönsten Denkmälern französischer Gelehrsamkeit im 18. Jahrhundert. Mabillon wurde grundlegend für die Urkundenkritik, und Montfaucon für die Paläographie, Petavius für die Dogmengeschichte, Usher und Pearson für die alte Kirchengeschichte, dann Casaubonus, Spanheim, Basnage, Cordilier, Papebroek, welcher die Heiligen-Geschichte bearbeitete, und der allumfassende Tillemont. So ausserordentlich sind die Leistungen dieser theologischen Gelehrten, dass der heutige Kirchenhistoriker von ihnen noch überall grossen Nutzen zieht, während er die nachfolgenden Arbeiten des achtzehnten und anhebenden neunzehnten Jahrhunderts bis zu der Zeit, als der grosse Christian Baur auftrat, viel eher unbenutzt lassen darf.

In derselben Zeit entstand die Hermeneutik. Dieselbe will die Theorie und die Regeln des Vorgangs der Auslegung zur Darstellung bringen. Sie entstand zunächst in der Einschränkung auf die Auslegung der heiligen Schriften. Aber auch so war dieser Vorgang von der grössten Bedeutung. Denn man kann sagen, dass für die moderne Grundlegung der Geisteswissenschaften gerade in der Hermeneutik ein Ausgangspunkt vom höchsten Werthe gegeben ist. Daher ich ihrer Geschichte eine besondere Aufmerksamkeit widme. Bereitet die Hermeneutik doch mein eigenes Unternehmen einer solchen Grundlegung vor.

Nicht exegetische Kunst oder Versuche der Reflexion über dieselbe, aber wohl die hermeneutischen Wissenschaft beginnt erst mit dem Protestantismus. Denn die hermeneutischen Stellen des Origenes und der Antiochener, die sieben Regeln des Tychonius, selbst was Augustin im dritten Buche seiner christlichen Lehre und Junilius im zweiten seiner bekannten Schrift (Gallandi Bibl. XII, 79ff. Flac. clavis II, 158ff. ed. Bas. 1580) vollständiger entwickelt haben, so wichtig alle diese Schriften für die Geschichte des Kanons und der Dogmen sind: eine wissenschaftliche Bearbeitung kann man doch diese zumeist vereinzelt aufgezählten, immer aber ohne bindendes Princip zusammengehäuften Sätze nicht nennen. In ihrer Form

spiegelt sich die innere Unselbständigkeit der katholischen Exegese. Von der Zeit ab, in welcher der Kampf mit der Gnosis dahin geführt hatte, die Denkmale aus der apostolischen Epoche der schützenden Autorität der Tradition zu unterwerfen, bis in die Zeit, in welcher der Protestantismus die Auslegung schlechterdings auf sich selber stellte, gab es keine Wissenschaft der Hermeneutik. Auch damals bestand diese Wissenschaft noch nicht, als das neue Schriftprincip einen entschiedenen und zusammenhängenden Angriff von Seiten der katholischen Kirche erfuhr, der auch weniger streitbare Männer, als die waren, welche in den reformatorischen Kämpfen aufwuchsen, zur Vertheidigung gezwungen hätte. In diesen Kämpfen entstand sie nun aber.

Der Angriff ging von den Vätern von Trient aus. In Trient erst wurde die katholische Lehrfassung des Verhältnisses von Schrift und Tradition, über welche noch die mittelalterliche Kirche sehr unbefangen und sehr verschieden sich ausgesprochen hatte, endgültig entschieden. Noch in den Sessionen des Concils selbst kam die Verschiedenheit der Ansichten zu leidenschaftlichem Ausdrucke. Die Session vom 8. April 1546 entschied dann für die strenge antiprotestantische Partei. Die Dekrete über Schrift und Tradition, über Interpretation und Vulgata wandten sich auf's Schroffste gegen das protestantische Schriftprincip[3]). Schrift und Tradition sollten „pari pietatis affectu" umfasst werden: aus demselben Geist seien sie hervorgegangen; wie sollte es möglich sein, dass sie an irgend einem Lehrpunkte in Widerspruch geriethen[4])?

---

[3]) Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contemserit, anathema sit!

[4]) Omnis doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est. Vorbereitet war die schroffe Fassung des Traditionsdogma von Albert Pigghe: „Si huius doctrinae memores fuissemus haereticos scilicet non esse infirmandos vel convincendos ex scripturis, meliore sane loco essent res nostrae: sed dum ostentandi ingenii et eruditionis gratia cum Luthero in certamen descenditur scripturarum, excitatum est hoc, quod — pro dolor — nunc videmus, incendium." Assert. de eccl. hier. 1, 4.

Der katholische Kirchentheologe dieser Periode, Bellarmin, eröffnet seine umfassende Streitschrift gegen die Häretiker seiner Zeit[5]) mit der Abhandlung über das Wort Gottes: hier findet er den Mittelpunkt des Kreises der protestantischen Dogmen. Mit der vornehmen Miene wissenschaftlicher Unbefangenheit stellt er dar, wie die hebräischen Zeichen erst später zum Text hinzugesetzt worden seien und so die Lesung vielfach höchst zweifelhaft bleibe; alsdann, wie wichtige neutestamentliche Stellen (1. Joh. 5, 7. 8 u. a.) in älteren Handschriften fehlten u. s. w.

Eine Fluth katholischer Streitschriften[6]) bewies die Unverständlichkeit und kritische Unsicherheit der Schrift. Diese Streitschriften führten aus, wie die Sprachenkenntniss des Origenes und Hieronymus verloren gegangen sei. Sie begründeten durch eine breite Masse kritischer und hermeneutischer Argumente die Lehre von der hermeneutischen Unzulänglichkeit der Schrift und der ergänzenden Autorität der Tradition.

Zwei Momente enthielt also dieser katholische Angriff. Mit dem ersten Momente: der wissenschaftlichen Autorität der Kirchenväter, war nicht schwer fertig zu werden. Desto ernsthafter musste der Nachweis der Sufficienz und Verständlichkeit der h. Schrift genommen werden. Die hermeneutische Methode und die Hilfsmittel, durch welche man vermittelst ihrer eine festgegründete kirchliche Dogmatik aufzubauen im Stande sei, mussten aufgezeigt werden. So entstand, als ein Organon der Exegese, der „goldne Schlüssel" des Flacius, wie ihn die dankbare lutherische Kirche nannte (1567). Ursprünglich von philologischen Studien in Deutschland und Italien ausgegangen, der erste umfassende, protestantische Kirchenhistoriker, dem die ganze patristische Literatur mit ihrer hermeneutischen Methode und Regelaufstellung vertraut war, ein eminenter Kenner der Bibel, wie ihm dies selbst Richard Simon zugestand: übertrifft Flacius, nach dem Maasse seiner Zeit gemessen, in Bezug auf selbständige Forschung und aus ihr erwachsene Vollständigkeit der her-

---

[5]) De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos, 1581.

[6]) Von Verfassern sind besonders zu nennen: Tiletanus, Felician Ninguarda, Canisius, Melchior Canus, Martin Peresius.

meneutischen Regelbildung die Mehrzahl seiner Nachfolger, und hat so auf lange hinaus die hermeneutische Wissenschaft bestimmt.

Die Hermeneutik selbst ist in der Clavis in mehrere Abschnitte des zweiten Theiles derselben zerstreut. Wie andere Schlüssel aus dieser Zeit, welche ein Werk dem Verständniss aufschliessen wollen. so enthält auch dieser in recht mangelhafter Anordnung Alles, was dem Verfasser zu diesem Zwecke dienlich erscheint[7]). Ich finde den besonderen Zweck dieses biblischen Schlüssels am schärfsten und klarsten in den beiden Vorreden desselben ausgesprochen. In der zweiten Vorrede erklärt Flacius sich über die historische Stellung seiner Schrift. Er berichtet von den barbarischen Verdrehungen der heiligen Schrift, welche durch die Unkenntniss der Sprachen und durch den Einfluss der aristotelischen Philosopheme verschuldet worden seien; dann stellt er dar, wie fromme Lehrer der heiligen Schrift, Luther zumal, das reine Wort des Lebens aufgestellt hätten: diesen schliesst auch er sich bescheiden an in demselben Streben. Hat Flacius in dieser zweiten Vorrede mehr die negative Seite seiner Aufgabe erörtert, so erfasst die erste Vorrede den entscheidenden Mittelpunkt der protestantischen Hermeneutik.

Sie beginnt mit heftigen Invectiven gegen die katholischen Geg-

---

[7]) Der erste Abschnitt ist eine treffliche lateinische Conkordanz. Der zweite umfasst Antiquitäten, Kritik, Einleitung, was man biblische Rhetorik nannte, und Grammatik, mit einander verschmolzen. Man kennt ja das bunte Durcheinander solcher Werke in der damaligen Zeit, wie z. B. in der clavis Homerica. Das erste Buch enthält die Zusammenfassung der Hauptregeln: diese werden dann im zweiten durch eine Regelsammlung aus den Vätern bestätigt. Von den folgenden Büchern, welche die einzelnen Theile der Rede: grammatische Redetheile, Tropen und Figuren, Zusammenhang der Sätze, neutestamentlichen Stil im Allgemeinen und Andeutungen über den des Paulus und Johannes umfassen, gehören nur einzelne Bestandtheile in unsere Wissenschaft. Das letzte Capitel, welches mit der wissenschaftlichen Formlosigkeit jener Zeit angefügt ist, enthält eine Reihe von einzelnen Traktaten, wir würden sagen zur biblischen Theologie. Unter ihnen befindet sich jener berühmte Traktat de peccato originali, in welchem er seine Theorie von der Erbsünde als dem Wesen des Menschen trotz aller Warnungen der Freunde zuerst zusammengefasst hat. Nur der letzte unter diesen Traktaten gehört hierher. Er behandelt, um diesen zweiten Theil abzuschliessen, die Schrift als „Norm und Regel der himmlischen Wahrheit“. Dieser Abschluss ist bezeichnend genug für den letzten Zweck dieser Schrift.

ner. Nachdem Gott die Schrift den Menschen zur Erlösung gegeben: „pro hac .. immensa Dei φιλανθρωπίᾳ .. plerique nunc contra etiam in hoc ipso Dei populo, qui Christianus appellatur, horrendum in modum blasphemant, vociferantes Scripturam esse obscuram, ambiguam, non etiam sufficientem ad plenam institutionem hominis Christiani ad salutem: denique esse litteram mortuam et librum haereticorum, unde omnes haereses ac errores exoriantur!"

Nun habe er bereits früher gegen die Blasphemieen der Väter von Trient bewiesen, dass die Schrift Norm des Glaubens sei[8]). Jene Väter entgegneten: es handle sich nicht um die Autorität der Schrift, sondern um ihre Verständlichkeit; in dieser Beziehung bedürfe die Schrift der Tradition zu ihrer Ergänzung. Hierauf erwidert jetzt Flacius: Habe man die Schrift nicht verstanden, so sei das nicht die Schuld ihrer Unverständlichkeit, sondern der mangelhaften Sprachstudien, welche die Lehrer zu ihrer Erklärung hinzugebracht und der falschen Methode, deren sie sich bedient hätten. An dieser Stelle spricht er sich nun herrlich über das Princip der reformatorischen Hermeneutik, wie es in seinem Werke den theoretischen Ausdruck fand, aus[9]). In der That, hier in der Mitte zwischen dem Schriftprincip und dem materialen Princip der Reformation: in dem Begreifen und Durchleben des inneren Zusammenhangs, welcher unter und zwischen allen einzelnen Theilen der Schrift lebendig besteht, lag das reformatorische Erlebniss. Die-

---

[8]) Bezieht sich auf die beiden Schriften: Protestatio contra conciliabulum und: Norma simul et praxis Synodi etc. (vgl. praef. I ed. Bas. 1580 p. 3), welche mir nicht zugänglich waren.

[9]) Praef. I p. 3: Non parum etiam obfuit perspicuitati Scripturae simul et veritati ac puritati doctrinae Christianae, quod omnes ferme scriptores et patres ita Sacras litteras considerarunt, tractarunt et explicarunt, ac si illa quaedam miscellanea potius sententiarum essent, quam pulchre cohaerentia et recte conformata scripta, ut revera pleraque sunt optima methodo composita. Inde igitur consecutum est, ut nunquam vera sententia, ita instar dissolutarum scoparum dissipatae Scripturae, haberi potuerit. Vera enim sententia in Sacris litteris, sicut etiam in omnibus aliis scriptis, non minima ex parte ex contextu, scopo ac quasi proportione et congruentia inter se partium, ac ceu membrorum, plerumque accipitur: sicut etiam alias ubique singulae partes totius alicuius optime ex consideratione harmoniaque integri ac reliquarum partium intelliguntur.

ser Zusammenhang musste den Grundgedanken der protestantischen Hermeneutik bilden. So können wir die Absicht dieses Werkes dahin bestimmen: es will von dem reformatorischen Gedanken des einheitlichen Zusammenhangs der Schrift aus durch ein Organon der Exegese die normative Selbständigkeit der Schrift erweisen.

Durch welche wissenschaftlichen Mittel gelang es nun Flacius diese umfassende Aufgabe zu lösen? Zu der Conkordanz, welche er als ersten Theil voranstellte, und deren Behandlung für sein Streben, den inneren Zusammenhang der biblischen Begriffe zu erfassen, höchst charakteristisch ist, gab es Vorarbeiten genug. Dagegen, wie er selber klagt, musste der zweite Theil grösstentheils erst geformt werden. Insbesondere gilt dies von der in diesem Theil erhaltenen Hermeneutik. Nun konnte aber natürlich seine eigne hermeneutische Reflexion durchaus nicht das Ganze schaffen. Aus zwei Quellen ist ihm in dieser Lage für seine Auslegungstheorie Hilfe von aussen zugekommen.

Einmal kam ihm diese Hilfe aus der Rhetorik. Für diese hatte Aristoteles, den auch Flacius zu citiren liebt, einen festen Kanon geschaffen. Dann aber hatte gerade in dem letzten Jahrhundert vor Flacius die Rhetorik wesentliche Umbildungen erfahren. Besonders waren diejenigen Veränderungen, welche ihr durch Melanchthon zu Theil wurden, in zwei Punkten für die Hermeneutik bedeutend. Einmal hob Melanchthon schärfer als einer der Vorhergehenden hervor, dass der nächste Zweck der Rhetorik Anleitung zum Lesen der alten Schriftsteller sei[10]). Wohl sollte im Sinne der humanistischen Periode, welche überall auf Reproduction der antiken Form ausging, diese Lektüre dann wieder zur Nachbildung der Muster führen[11]); aber der nächste, directe

---

[10]) Melanchth. R. p. 12. Quare et nos ad hunc usum tradimus rhetoricen, ut adolescentes adjuvet in bonis autoribus legendis, qui quidem sine hac via nullo modo intelligi possunt; vgl. auch p. 11. hinc exstitit ars sq. [Ich citire nach der Ausgabe von 1606 Wittenberg.]

[11]) p. 66. cum imitatio magis efficiat eloquentes quam ars, praecepta traduntur adolescentibus ad hoc, ut adjuvent eos in legendis orationibus dissertorum.

Zweck der Rhetorik war für Melanchthon doch eben das Verstehen der Autoren, und diese Rhetorik war so gewissermassen auf dem Wege zur Hermeneutik. Zweitens hatte Melanchthon, dem theologischen Zuge der Zeit folgend, zu den generibus causarum, die bis dahin das Object der Rhetorik ausmachten, dem demonstrativum, deliberativum und judiciale, das διδασκαλικόν hinzugefügt. Wie er ausdrücklich bemerkt, wollte er so auch dem Verständniss theologischer Objecte in dieser Wissenschaft Raum machen. Unter seinen Beispielen finden sich mehrfach rhetorische Auslegungen von Psalmen. So war bereits in diesem Buch eine Verbindung der biblisch-hermeneutischen Theorie mit der rhetorischen präformirt.

Aber mehr als aus dieser Wissenschaft hat Flacius aus der Exegese und den Anfängen der exegetischen Theorie, wie sie die Geschichte dieser Disciplin von Origenes bis auf die zeitgenössischen protestantischen Ausleger darbot, geschöpft. Besonders die Väter hat er so reichlich benutzt, dass ihm Rich. Simon nicht mit Unrecht den Widerspruch vorwirft, dass er von den Vätern in den Vorreden so übel rede und in dem Buch sich ihrer so geschickt bediene. Fast das ganze 4. Buch des Augustin de doctr. ist in einzelnen Massen aufgenommen, ebenso die ganze Theorie des Junilius: so ist in der That dieses Buch aus dem Ertrag der ganzen vorangegangenen Exegese entstanden.

Wie bildet Flacius nun die Hermeneutik aus diesem Stoff? [12]) Sein Zweck bestimmt den Punkt, bei dem seine Kunstlehre ansetzt. Indem er die Schwierigkeiten der Schriftauslegung (Causas difficultatis p. 1 ff.) zuerst entwickelt, nimmt er denselben Ausgangspunkt wie seine Gegner. Ja wie das Rich. Simon anerkannt hat, er verschärft das Bewusstsein dieser Schwierigkeiten.

---

[12]) Die Ordnung des 2. Bandes deutet schon die Theilung des Organons in Hermeneutik [tract. I. II. 1—93—174], Grammatik [tract. III. 174—210] und Rhetorik [tract. IV. V. 210—340—396] der H. S. an, wie sie nach ihm Glassius ausgebildet hat. So haben wir es hier wesentlich mit dem 1. Theile dieses Bandes zu thun, dessen 1. Traktat: de ratione cognoscendi sacras literas durch den 2. Traktat: sententiae ac regulae patrum historisch ergänzt wird. Dieser 1. Theil giebt nun die Kunstlehre selber (quasi praxim totius operis p. 1 pr.).

Er spricht trefflich über dieselben im Einzelnen: über den geringen Umfang dieser Literatur, deren Sprachgebrauch doch festgestellt werden soll, über die concise und in der Anwendung der Modi und Conjunctionen sparsame Form derselben, über die Fremdartigkeit der Sitten, den Widerspruch zwischen A. und N. T. Er setzt diesen difficultatibus dann remedia (p. 6ff.) entgegen, welche ihre abschliessende Darstellung in den regulae cognoscendi sacras literas erhalten.

Hier bedient er sich einer unwissenschaftlichen Unterscheidung. Zu dieser scheint ihn die Unsitte Augustins verführt zu haben, mit passenden und unpassenden Bibelstellen seine hermeneutischen Regeln zu belegen. Flacius scheidet nämlich zwischen regulis ex ipsis s. l. desumptis (p. 6) und nostro arbitrio collectis aut excogitatis (p. 16). Und seine Methode, für die erste Abtheilung recht viel Stellen zusammen zu bringen, muss erhebliche Bedenken erregen. Doch nähert sich dann die factische Gruppirung seiner Regeln der Beobachtung eines wichtigen Unterschiedes.

Die erste Abtheilung betrachtet nämlich die heil. Schrift schlechthin als ein Ganzes. Aus dieser Betrachtungsart ergeben sich folgende Hauptregeln: auf den Zusammenhang der Schrift, welchen er echt scholastisch in zwei Syllogismen darstellt (p. 7 f.), jede einzelne Stelle zu beziehen, von diesem Zusammenhang aus eine Summe des Glaubens aus der Schrift zu entwickeln, die Einheit in dieser Summe durch die logischen Hilfsmittel überall herzustellen und in Parallelen diesen Zusammenhang der ganzen Schrift an jede einzelne Stelle zu halten. Auf den Gebrauch der Parallelen legt er einen besonderen Werth. Auch dass der ganze erste Theil der Clavis ihnen gewidmet ist, und dass er sie unter den Remedien ausdrücklich hervorhebt[13]), deutet uns an, dass diese Regel in einem besonderen Zusammenhang mit seinen Grundgedanken stehen muss.

In der That ist die Regel, jede Stelle aus dem Zusammenhang des Ganzen der h. Schrift und aus den in ihr ent-

[13]) Ingens remedium nennt er sie p. 5 rem. 7: p. 11: In expositione.. Scripturae.. maximam vim efficaciamque habet post spiritum Dei collatio locorum Scripturae.

haltenen Parallelen zu erklären, in Regelform der Ausdruck seines Princips, die Schrift als ein Ganzes aus ihrer Totalität zu erfassen. Und wir werden bei Franz in der ausdrücklichen Hervorhebung dieser sachlichen Beziehung auf das Ganze, gegenüber der grammatischen Beziehung auf den näheren Zusammenhang, diesen Zug noch verschärft wiederfinden. Hier tritt der Mangel dieser Exegese, welcher in der unhistorischen und abstrakt logischen Fassung des Princips des Schriftganzen oder Kanons liegt, offen zu Tage. Das Extrem der protestantischen und das der katholischen Exegese begegnen sich hier in dem Herausreissen der Schriftstellen aus ihrem engeren Zusammenhang, und der überwiegenden Beziehung auf einen abstrakt logisch gefassten weiteren Zusammenhang mit dem Schriftganzen. Wie sich denn dies in der obigen Formel ausspricht, nach welcher die Widersprüche aller Einzelstellen logisch zu lösen sind, und klarer noch in einem späteren, ausführlichen Abschnitt hierüber.

Die hier gewählte synthetische Methode kommt nun auch bei der zweiten Abtheilung zur Anwendung, welche die sich aus der Vernunft ergebenden allgemeinen Auslegungsregeln umfasst. Das eben Dargestellte war das Resultat der exegetisch-dogmatischen Bewegung der Reformationszeit, mit Benutzung der älteren hermeneutischen Reflexion. Jetzt stossen wir hier auf die zweite Masse, die sich an die Rhetorik anlehnt. Von dem Zweck, der Tendenz der einzelnen Schrift wird ausgegangen[14]: von da schreitet der Interpret zur Erfassung der noch ungegliederten Grundsubstanz der Schrift fort[15]; aus dieser erhebt sich dann die innere Ordnung des Gedankens, die Disposition; es wird sichtbar, wie die „einzelnen Glieder“, — das ist seine Lieblingsbezeichnung der Sache — zusammenwirken zur Bildung

---

[14]) P. 17: Cum igitur aggrederis lectionem alicuius libri . . age, ut primum scopum, finem aut intentionem totius eius scripti . . notum habeas.

[15]) P. 17: Secundo elabora, ut totum argumentum, summam, epitomen aut compendium eius comprehensum habeas. Voco . . argumentum illam pleniorem conceptionem tum scopi tum et totius corporis delineationem.

der Gestalt des ganzen Werkes[16]). Die Art, wie er dies ausführt, ist trefflich. Und er hat ein sehr entschiedenes Bewusstsein davon, dass die Einführung dieses Elements in die hermeneutische Operation ihm eigenthümlich ist. Die Stelle, die dies ausspricht, fasst die Hauptpunkte dieses Theils seiner Methode sehr gut zusammen[17]). Wie schleiermacherisch klingt schon die Darlegung dieser Operationen des Auslegers. Der weitere Zusammenhang enttäuscht doch den heutigen Leser. Denn nun wird der Prüfstein der Rhetorik an das so Bestimmte gehalten; die genera der Rede erscheinen, das iudiciale, demonstrativum u. s. w.; dann die formalen Kategorien der Logik: die ganze, man möchte sagen, schülermässige Aeusserlichkeit, mit der die Rhetorik die Begriffe fasste, die sich auf die innere Form einer Schrift beziehen, kommt zu Tage. Eine tabellaris synopsis wird angerathen; Flacius bringt hier seine Neigung für Distinctionen und Schemata in die Auslegungskunst hinein. Doch darf die treffliche Unterscheidung der Haupt- und Nebengedanken nicht darum übergangen werden, weil sie mitten in diesem wüsten Regelkram versteckt ist[18]). Ueberhaupt aber muss hervorgehoben werden, dass in dieser zweiten Abtheilung der Hermeneutik des Flacius der Keim einer modernen Theorie über den Vorgang der Auslegung enthalten ist. Diese Theorie ist dann für die feste Begründung

---

[16]) P. 17: Tertio ut totius eius libri .. distributionem aut dispositionem ante oculos delineatam habeas..accurate expendas, quale illud corpus sit, quomodo omnia ea membra complectatur, quave ratione illa tot membra aut partes ad efficiendum hoc unum corpus conveniant.

[17]) P. 18: Nam (ut ingenue, quod sentio, confitear) cum multi interpretes in explicatione Sacrorum librorum erudite hactenus de singulis eorum partibus ac etiam sententiis disputaverint, nemo tamen, aut certe perpauci, accurate textum examinare solitus est, multoque etiam minus diligentissime argumentum ac dispositionem simul monstrare et totum corpus, caput ac membra, subinde inter exponendum diligentissime inter se conferre ac conferruminare: et singularum partium inspectione, consideratione, illustrationeque semper eas diligentissime ad reliquas et praesertim ad caput totumque adeo corpus conferre et applicare consuevit.

[18]) P. 19: Prima enim et summa cura esse debet lectoris, ut illas quasi primarias et substantiales sententias, in quibus potissimum tota propositae quaestionis determinatio residet, expendat: secundaria vero, ut illas quasi externas, accersitas aut accidentarias. etc.

des philologisch-geschichtlichen Wissens von der grössten Bedeutung geworden.

So enthielt diese Hermeneutik des Flacius zwei Elemente von ganz verschiedener Herkunft und ebenso verschiedener geschichtlicher Bedeutung. Das erste Element stammte aus der Tiefe des religiösen Erlebnisses in der protestantischen Welt. Es enthielt daher in starrer, harter Schaale einen Kern, den die künftige Theologie herauszuschälen und zur Geltung zu bringen hatte. Das zweite Element dieser Hermeneutik stammte aus der grossen Tendenz der ganzen humanistischen Epoche, zu klarem, reinlichem und sicherem Verständniss von Schriftwerken zu gelangen. In ihm bereitete sich die Grundlegung des philologisch-geschichtlichen Wissens vor.

Die Frage ist, ob es nun Flacius gelungen, die beiden dargestellten Elemente zu verschmelzen. Dies konnte nur geschehen, wenn die Operationen der Interpretation, welche Zweck und Composition des einzelnen Werkes erfassen, in eine haltbare Beziehung zu den anderen Operationen gebracht wurden, die vom Princip des Schriftganzen ausgehen. Flacius hätte damit, wenn auch in noch so unvollkommner Form, das fundamentale Problem der biblischen Hermeneutik angefasst. Aber die Art, wie er den Begriff des Schriftganzen fasste, musste ihm dies unmöglich machen. Der Zusammenhang dieses Schriftganzen, wie er als Glaubensanalogie bestimmt ist, und in der Zusammenstellung der Sachparallelen sich hermeneutisch äussert, geht mitten durch die einzelnen Bücher der Schrift, wenig bekümmert um ihren Zweck und ihre innere Form. Und so nähert sich durch jene dogmatische Voraussetzung die Methode, welche davon ausging, jede Stelle aus dem Schriftganzen zu erklären, doch in ihrer Hauptoperation wieder der Zerstückelung und Zerstörung des Schriftganzen, die sie bei den Katholiken bekämpfte. Sie zerstreut die vereinzelten Glieder der einzelnen Schriften über alle loci der Dogmatik, ja sie ist bestrebt, diese Glieder logisch dafür zurechtzustutzen. Und hätte nicht das lebendige, innere Erfahren der Schrift, wie es in den Arbeiten aus der Reformationszeit vorlag und sich, wenn auch eingeschränkt und gefesselt, forterhielt, die richtige Erfassung des Lehrmittelpunkts geschützt: diese Methode hätte es nicht vermocht. Wie denn die

dogmatischen Irrfahrten dieses ihres grundlegenden Theoretikers es beweisen. Es sollte noch lange dauern, und gewaltiger exegetischer Arbeit bedürfen, ehe das richtige Zwischenglied zwischen der hermeneutischen Operation und der dogmatischen, nämlich die biblische Theologie, auch nur geahnt wurde. Und länger sollte es noch dauern, bevor beide Operationen von geschichtlichem Geiste belebt und durch das geschichtliche Bewusstsein, durch die Fortbildung der biblischen Theologie zur inneren Geschichte des Christenthums der definitiv gültige, innere Zusammenhang zwischen ihnen hergestellt wurde. Hierin aber lag erst die Möglichkeit, die beiden von Flacius gesonderten Massen der hermeneutischen Operation wissenschaftlich zu verknüpfen. Flacius selbst, wie denn die äusserste Zusammenhangslosigkeit sich in jener Periode mit einer wahren Sucht logischer Gliederung verbindet, stellt diese beiden Massen völlig äusserlich neben einander, nachdem er sie durch die oben angegebene, protestantisch-scholastische Distinction eingeführt hat.

Entsprechend dieser scholastischen Manier äusserlicher Ordnung schliesst sich an diese Darstellung der Hauptregeln eine Behandlung der Schwierigkeiten, welche bei ihrer Ausübung entstehen [19].

Was zunächst die im Worte liegenden Schwierigkeiten angeht, so hat Flacius hier die ganzen Lehren der Kirchenväter über Wort, Bedeutung, Tropus und Allegorie in die Hermeneutik aufgenommen, und so den Grund zu der gänzlichen Verwirrung dieser Begriffe gelegt, welche erst mit Baumgarten sich zu lichten beginnt. Denn Flacius unterscheidet die Bedeutung eines Wortes, welche an sich eine vielfache sein kann, nicht von seinem Sinn an einer bestimmten Stelle, der jedesmal nur Einer ist; daher entsteht ihm das Phantom eines mehrfachen Sinnes überall wo ein Tropus, eine Figur, eine Parabel u. s. w. vorliegt (p. 49ff.). So erhält der allegorische Sinn eine sehr ansehnliche Gesellschaft zu seinem Schutze. Die nachträgliche künstliche Restriction, dass bei der einen Classe von Stellen der erste Sinn neben dem zweiten auch Geltung habe, bei der an-

[19]) P. 20ff.: De variis difficultatibus in verbo, phrasi, sententia aut toto habitu orationis. Auch das folgende Capitel (p. 30ff.) gehört dazu: De conciliatione pugnantium dictorum.

dern Classe aber nicht, und die Verschärfung der Grenzbestimmungen der allegorischen Auslegung, wonach diese nur anwendbar sei, wenn Glaube, Liebe u. s. w. durch den eigentlichen Sinn verletzt seien und auch dann nur, wenn der zweite Sinn anderswo klarer ausgedrückt vorliege: solche Einschränkungen machen diese Interpretationsmethode zwar für die Dogmatik weniger schädlich, aber sie schützen nicht damit die Exegese.

Andere Schwierigkeiten bereiten die historischen Umstände. Dieselben werden hier (p. 24) nach den landläufigen formalen Kategorien (persona, modus, causa, consilium, locus, instrumentum) abgehandelt[20]). Die reihenweise vorgeführten Einzelschwierigkeiten werden dann durch den Begriff der Accomodation der redenden und schreibenden Personen unermüdlich und eintönig aufgelöst. Aber an dies Capitel schliesst sich doch offenbar die erste bessere Behandlung der „historischen Umstände" bei Baumgarten an, und ebenso ist von ihm die hermeneutische Benutzung der Accomodation mit ihren verschiedenen Wandlungen bedingt.

Seinen Höhepunkt erreicht dies logische Spiel mit den Schwierigkeiten, das frevelhaft wäre, wenn es nicht rein unbefangen aus dem völligen Mangel alles historischen Sinnes entspränge, in dem Capitel von der Auflösung der Widersprüche (p. 29 ff.). Die Aufgabe wird rein logisch durch die Heranziehung irgend einer Kategorie aufgelöst. Oder, die Widersprüche heben sich, indem gezeigt wird, das Prädicat sei in einer andern Beziehung zu nehmen als das Subject. So ist also mit den Evangelien (indem Kategorien wie tempus hinzugebracht werden) folgendermassen zu verfahren. Scheint derselbe Vorgang bei zwei Evangelisten verschieden erzählt und lässt ihr Widerspruch sich durch kein hermeneutisches Kunststück ausgleichen: dann ziehe man die Kategorien Ort und Zeit heran und construire zwei ähnliche Vorgänge an verschiedenen

[20]) Wir geben eine Probe. Zu modus das Beispiel p. 26: Christus: quid mihi et tibi, mulier? Modus sermonis videtur nimium vehemens et .. qui sane minime nos communes homunciones deceret, sed illum decuit, qui non solum fuit homo sed et verus Deus. Als Erläuterung der Instrumenta, deren Unterschied wohl zu beachten p. 27: Petrus verbo Ananiam interficit, Samson mandibula asini tot Philistaeos, David funda Goliathum etc.

Orten oder zu verschiedenen Zeiten[21]). Wirklich naiv tritt hier noch die Unwahrhaftigkeit der Hermeneutik auf!

Unter dem ungeheuren Stoff, welchen die clavis sonst umfasst, haben wir nur noch einen wesentlichen Punkt hervorzuheben: die Bemühungen des Flacius um eine Charakteristik des neutestamentlichen Stils, zumal des paulinischen und johanneischen. Sie finden sich in den Theilen, welche bei Glassius später die Rhetorik ausmachen (IV. V p. 340ff. 393ff.), hinter der Grammatik (III. de partibus orationis). Es hängt dieser Versuch mit dem andern, eine Grammatik des N. T. aufzustellen, zusammen, und die Mängel des grammatischen Versuchs setzen sich in dieser Abhandlung fort. Er selbst fühlte aber auch überhaupt die Unvollkommenheit seiner Arbeit stark genug[22]). Trefflich ist es, wie hier die ganze Gedankenform in den Stil mit hineingezogen wird. Auch die Anwendung hiervon in den Specialcharakteristiken ist einigemale sehr glücklich gelungen. Doch auch in diese Untersuchung drängt sich störend die Tendenz der clavis ein, die Vollkommenheit und Sufficienz des Schriftganzen zu beweisen. Zwischen vielen trefflichen Beobachtungen erhebt sich bereits das Schema der Schriftvollkommenheiten[23]), das Glassius aufgenommen und zu einer seltsamen Vollendung ausgebildet hat.

Wie die Schrift beginnt, so endet sie. Recht als ein Zeichen für die Absicht des Ganzen steht am Schlusse das Capitel über die Schrift als Norm und Regel des Glaubens, in welchem der

---

[21]) P. 32: Si apud unum Evangelistam aliquid factum narratur, quod videtur ab alio Evangelista etiam recitatum, secundum aliquam tamen sui partem alteri repugnans, ut omnino solvi non possit: iam nihil aliud intelligatur, quam utrumque in diversis locis aut temporibus factum esse, et ita utrumque Evangelistam verum dixisse. Nihil enim obest veritati Evangelistae, si unus commemorat, quod alter tacet.

[22]) Es sei die Aufgabe, sagt er p. 340 pr., ut lector liquidissime cernat, qua ratione ac modo sit facta totius huius corporis synthesis aut compositio. Illud vero unum doleo, quod hic ipse noster conatus non . . absolutus sit: sed tantum quaedam eius partes aut quasi fragmenta collecta . . Meo certe voto, ut ingenue fatear, minime adhuc satisfaciunt.

[23]) Simplicitas, efficacia, plenitudo, laconismus etc. vgl. p. 351ff., 353ff. u. s. w.

Kampf mit den Bestimmungen des Tridentinums zum Abschluss gelangt.

Und es fehlte nicht an katholischen Gegnern, welche diesen Kampf aufnahmen. Unter ihnen ist der grosse Kritiker Richard Simon unstreitig der glücklichste. In jenem kritischen Gericht, das er vom 13. Capitel des III. Buches seiner „histoire critique du vieux testament“ ab über die protestantische Schriftauslegung seit dem „Patriarchen derselben“, Luther, hält, stellt er Flacius als den Vertreter der hermeneutischen Theorie voran. Indem er die erwähnten Vorreden zunächst angreift, kann er Flacius die Unvollkommenheit der hebräischen Sprachkenntnisse seiner Zeit[24]), die Verschiedenheit der Auslegungen, endlich dass Origenes und Hieronymus der Sprachen besser Herr gewesen als Luther und Calvin, entgegenhalten. Er lobt den Flacius wegen der scharfen Darlegung der Schwierigkeiten der Schriftauslegung, indem er die 51 Punkte, in denen Flacius diese gegeben, nicht ohne Ironie über die Pedanterie des Deutschen hervorhebt. Aber er findet, dass die remedia weniger überredend seien als die difficultates. Flacius habe die Hermeneutik der Kirchenväter trefflich benutzt, aber er sei ungerecht gegen seine Quellen. Was die Hauptsache ist, sein kritischer Kopf deckt in der That den Widerspruch auf, in welchem sich die flacianische Auslegungslehre bewegt[25]). Dieselbe behauptet die Sufficienz der heiligen Schriften und unterwirft ihre Auslegung doch den protestantischen Glaubensformeln.

Dies waren nun die Grundzüge des schöpferischen hermeneu-

---

[24]) Qu'encore aujourd'hui la plupart des mots de cette langue sont équivoques. Hist. crit. p. 482 Par. 1680.

[25]) En effet, il veut qu'on soit avant toutes choses instruit des vérités de la religion, parce que l'explication de l'Écriture selon lui, doit être conforme à la foi; et cependant il n'a point d'autre maître, pour s'instruire de ces vérités du christianisme que son Patriarche Luther, comme s'il avait conservé seul la foi de ces pères. Ainsi la règle qu'il préscrit en cet endroit est très bonne et très utile, mais l'application en est fausse; et afin qu'on en fasse un bon usage en l'appliquant à l'église, il est bon, que nous la rapportions dans ses mêmes termes: Omnia, quae de scriptura aut ex scriptura dicuntur, debent esse consona catechisticae summae aut articulis fidei. Hist. crit. p. 484.

tischen Systems, das auch von keinem dieser älteren Epoche wieder erreicht worden ist. Sehr bedeutende Bestandtheile, welche neben Flacius nur noch Baumgarten vollständiger entwickelt hat, treten dann erst in der Hermeneutik Schleiermachers wieder hervor. Und zwar besteht hier nicht irgend eine historische Vermittlung, sondern es wirkt nur die innere Gewalt der Sache selbst. So ist die Vergleichung nur um so belehrender. Andere Bestandtheile der Schrift des Flacius wirken in der nächsten Entwicklung der Auslegungskunst bis über Semler hinaus.

Die Veränderungen, welche dies System in der älteren Epoche erlitt, bedürfen nur einzelner Andeutungen.

Das Werk des Franz[26]), des zweiten der hermeneutischen Triumvirn der älteren Epoche, wie Budde sie nennt, geht von denselben dogmatischen Voraussetzungen aus wie das des Flacius. Es behandelt aber die hermeneutischen Operationen nach einer veränderten Methode. Es stellt die Genugsamkeit und normative Stellung der Schrift als zwei Hypotheses voran, folgert aus diesen das hermeneutische Problem und stellt dann zur Auflösung desselben die Regeln der Auslegung hin. So wird eine klarere Form gewonnen. Das, was sich nicht zur eigentlichen Regelgebung eignet, sondern Voraussetzung der einzelnen Regeln ist, stellt sich auch als solche in den vorangestellten Hypotheses dar. Die „dogmatischen Lehrsätze" Baumgartens entsprechen diesen Hypotheses von Franz. Nun kann Franz in der Regelgebung selbst von den Elementen ausgehn und von da zum Ganzen aufsteigen. So kommt nun erst die einfache Einzeloperation zu ihrem Rechte. Während der Context bei Flacius nur in einem Winkel der ersten Abtheilung behandelt wurde, tritt er hier an seiner Stelle heraus. Es ist wenigstens ein Keim der späteren Ordnung, wenn die Regeln in der Zweitheilung von Sprache und Context erscheinen[27]). Unter Context werden hier

[26]) Tractatus theologicus novus et perspicuus de interpretatione sacrarum scripturarum maxime legitima. 1619.

[27]) Duo tantum maximopere homogenea et ea valde iucunda valdeque facilia observanda veniunt, et ad usum transferenda sunt praecepta, quotquot particularium textuum seu dictorum, quotquot etiam integrorum librorum sacri codicis genuinum intellectum nativum sensum ac scopum ab ipso spiritu sancto

nämlich der ganze von der nächsten Umgebung aufsteigende Zusammenhang, die Parallelen, die circumstantiae und harmoniae mit umfasst[28]). Dass wir uns hier aber noch ganz auf dem Boden des Flacius befinden, zeigt die seltsame Frage, die nun über das Verhältniss dieser beiden hermeneutischen Elemente aufgeworfen wird, welchem von beiden wohl die erste Stelle gebühre, und die Entscheidung zu Gunsten des Contextes, welche nur wieder in andrer Form der Analogie und den Realparallelen ihre entscheidende Stellung in der hermeneutischen Operation sichert.

Ueber diese Grundlinien hinaus ist bei Franz Nichts hervorzuheben. Denn er wendet sich im ersten Theile sogleich zu einer polemischen Behandlung der Uebersetzungen, im zweiten zu der Erörterung über den richtigen Gebrauch der Conkordanzen, welchen er anstatt der Benutzung des Lexikons anräth. Diesen Theilen ist dann, als praktischer Cursus gewissermassen, eine Reihe von Interpretationen angefügt. Im Ganzen sticht die Armuth seiner Regelentwickelung sehr gegen den überwuchernden, oft freilich nur scheinbaren und künstlich zusammengebrachten Reichthum des Flacius ab.

Das wohlverdienter Weise vielgepriesene Buch des Glassius[29]) verdankt seinen Ruf mehr dem Fortschritte, den es in Grammatik und Rhetorik machte, als seiner Hermeneutik. Diese umfasst die ersten beiden Bücher. Das erste Buch enthält eine Sprachcharakteristik nach dem Gesichtspunkte der Verständlichkeit und vollkommnen Angemessenheit der Schrift an das Bedürfniss der Kirche; es legt den Grund zu der im zweiten enthaltenen hermeneutischen Regelaufstellung.

---

intentissime indigitatum, inclusum et latentem scrutari, reperire et proferre voluerint. In primo nimirum requiritur ipsa notitia scripturae in lingua sua, quoad voculam et quoad phraseologiam, nativa. In secundo ipsa notitia integrae cohaerentiae contextuum, antecedentibus et suis essentialibus conglutinatae, de quo utroque ordine est agendum. Ausg. 1680 p. 19.

[28]) Haec omnia et singula nominare mihi placet contextus, antecedentia et consequentia, praeposita et postposita, textum cum glossa, rubricam cum textu, parallelos locos, circumstantias, harmonias, a. a. O. praef. p. 6.

[29]) Philologia sacra, qua totius V. et N. T. scripturae tum stylus et litteratura, tum sensus et genuinae interpretationis ratio expenditur. Jenae 1623.

Wenn Flacius noch scharf und offen die Schwierigkeiten hinstellte, so tritt dies nun in dem ersten Buche der Schrift von Glassius völlig zurück. Wenn jener erst die ersten Linien der Vollkommenheitslehre der Schrift zog, so beherrscht sie bei diesem die ganze allgemeine Sprachcharakteristik[30]). Die Polemik gegen Katholiken, Reformirte und Secten durchdringt das Ganze, das meist in der scholastischen Form von Streitfragen[31]) abgefasst ist. Der teleologische Gesichtspunkt, wie er in der Vollkommenheitslehre der Schrift liegt, verdirbt auch die einfachsten Beobachtungen[32]). Die Sophistik, mit welcher die Integrität und Einheit des Kanons als Grundlage der Hermeneutik vertheidigt wird, hat hier den höchsten Punkt erreicht, an dem sie in der That zur inneren Unwahrheit wird[33]). Die einzelnen philologischen Bemerkungen schliessen sich zwar im ganzen an Flacius an, bilden ihn indess mit Hülfe einer verbesserten Grammatik nicht selten fort.

Das andere Buch des Werkes von Glassius umfasst die Regeln der Auslegung. Ich finde doch nicht, dass es sich so eng an Franz anschliesst, als man hat bemerken wollen. Wenigstens tritt die Abhängigkeit des vorigen Theils von Flacius viel schärfer hervor. Die neue Eintheilung, welche Glassius wählt, ist freilich kein Fortschritt. Vielmehr bezeichnet es auch hier den äussersten Punkt der polemischen und in fruchtlosen dogmatischen Distinctionen schwelgenden Richtung, wenn der Unterschied des Literalsinns und des mystischen zum Angelpunkt dieser ganzen Untersuchung wird. Den Sensus allegoricus zieht er noch immer zu dem Sensus mysticus. In der Bestimmung der Grenzen des mystischen Sinns folgt er Flacius; nur hebt er hervor, dass der Literalsinn einer

---

[30]) Certitudo et claritas, simplicitas, efficacia, plenitudo, brevitas, cohaerentia, proprietas.

[31]) Status controversiae; sententiae verae confirmatio; dissentientium rationis vel conjecturae vindicatio. Zuweilen auch andre Ordnung.

[32]) Der Hebraismus des N. T. wird hier aus dem Zwecke vom A. und N. T. erklärt. Die Autoren des N. T. hebraisirten, weil sie ad hebraicum V. T. sermonem accomodare se voluerunt.

[33]) Die bekannte Abweichung in Betreff des von Stephanus erweiterten Erbbegräbnisses wird durch eine Enallage erklärt: Est enim parentum cum liberis tam arcta conjunctio, ut pro uno quasi moraliter censeantur.

Stelle allein beweisende Kraft habe, um sich vor den dogmatischen Beweisführungen der katholischen Allegoristen völlig zu schützen.

So liegen in dieser hermeneutischen Literatur die dogmatischen Voraussetzungen der protestantischen Glaubensstellung im Kampfe mit den zukunftsvollen Anfängen einer wissenschaftlichen Auslegungslehre. Das Entscheidende war doch, dass die Grundoperationen aller Geisteswissenschaften hier zuerst der Untersuchung unterworfen wurden. So entsprang innerhalb der kirchlichen Theologie selber bei Katholiken und Protestanten eine wissenschaftliche Bewegung von grosser Tragweite für die Zukunft. Zu derselben Zeit, in welcher dies innerhalb der kirchlichen Theologie geschah, ist nun aber von der zweiten theologischen Richtung dieses Jahrhunderts, von dem Rationalismus, eine umfassende Kritik der Dogmen herbeigeführt worden.

Der Rationalismus. Auflösung der Kirchenlehre durch Socinianer und Arminianer.

Es ist dargestellt, wie Erasmus die zweite theologische Richtung begründete. Der Rationalismus ist im 16. Jahrhundert nur in der Bahn fortgeschritten, welche dieser divinatorische Mann ihr vorgezeichnet hatte. Zwei Hilfsmittel hatte Erasmus angewandt. Innerhalb der religiösen Erfahrung hatte er die äusserliche Stellung der Faktoren derselben gegen einander festgehalten, wie sie von den veräusserlichten Begriffen der Kirchenlehre abgezogen werden konnte. Er hatte den freien Willen und die Einwirkungen Gottes gegen einander isolirt. Er hatte eine Cooperation derselben angenommen. Indem er nun die Freiheit und Würde des Menschen vor Allem behauptete, war ihm in dieser Hervorhebung der moralischen Natur des Menschen ein Angriffspunkt für seine Kritik der Dogmen gegeben. Das zweite Hilfsmittel lag in der Unterscheidung der Lehre Christi von den übrigen Bestandtheilen der Bibel. Hiermit war dann verbunden, dass Christus als Gesandter und Prophet Gottes in Vergleichbarkeit zu anderen Personen ähnlicher Art trat. Hierdurch gewann er einen Angriffspunkt für die historische Kritik des christlichen Lehrgehaltes. So entstand ihm eine formale

und moralische Kritik der Dogmen und eine auf den angegebenen Gesichtspunkt eingeschränkte Kritik des biblischen Lehrgehalts. Und innerhalb dieser Grenzen ist im Ganzen der Rationalismus geblieben bis zu der Zeit, in welcher derselbe vom naturwissenschaftlichen Denken aus zum Angriff gegen alle Wunder voranschritt und von der Kritik des Pentateuch und der Evangelien aus das geschichtliche Gerüst der Kirchenlehre abzubrechen begann.

Auch reichten diese Hilfsmittel der ersten rationalistischen Periode aus, die Dogmen von der Trinität und der Gottheit Christi, die Satisfaktions- und Opferlehre und das Dogma von der Gnadenwahl aufzulösen. Die Bewegung begann in Italien und Südfrankreich. Die Italiener neigen zu freien gesellschaftlich-wissenschaftlichen Vereinigungen und Akademien. Die Masse des italienischen Volkes lebte noch in kirchlicher Unterthänigkeit, und so war die protestantische Bewegung hier auf die gebildeten, humanistisch gesinnten Klassen eingeschränkt. Daher erhielt die Bewegung hier einen mehr akademischen als kirchlichen Charakter. Es wird uns von Zusammenkünften in Venedig erzählt, in welchen die letzten Fragen über den Werth der einzelnen Religionen rückhaltlos erörtert wurden. Ein unerschütterliches Bedürfniss der Verstandesklarheit ist in den Begründern dieses italienischen Protestantismus. Es war natürlich, dass Geister dieser Art, wenn sie einmal doch in Opposition gegen die katholische Kirche geriethen, ungehemmt wie sie waren von irgend einem organischen Gemeindezusammenhang, Religion und wissenschaftliche Schule verbindend, fortgerissen wurden zu einer logischen, moralischen und historischen Kritik Alles dessen, was der Protestantismus stehen gelassen hatte. Vergebens wandten sie sich nach Genf. Servede ist dort hingerichtet worden. Erst in Polen fanden diese Flüchtlinge eine dauernde Stätte. Bestand doch dort ein lebendiger Zusammenhang mit Italien, und die politische Anarchie erleichterte die freie Bewegung. So formirte sich dort der Socinianismus.

Das Epochemachende im socinianischen System liegt in der hellen, scharfen und klaren Durchführung des Princips, dass das neue protestantische Christenthum sich vor der humanistischen, erasmischen, historisch-kritischen, formalen und moralischen

Vernunft des grossen, vorwärtsschreitenden Jahrhunderts rechtfertigen müsse. Occhino, die Sozzini und später der geistesverwandte grosse Arminianer Grotius wollen eine Apologie des protestantischen Christenthums. Dann erst im Interesse dieser Apologie beabsichtigen sie eine Reinigung des Christenthums. Nur wenn man alle die von uns herausgehobenen Elemente von Skepsis, von frohmüthiger, gedankenkühner Weltlichkeit, von freier humanistischer Wissenschaft erwägt, versteht man, was diese vornehmen, in den Studien lebenden Geister gewollt und geleistet haben.

Mit ihnen beginnt jene merkwürdige Zeit, in welcher das Christenthum gerade in den Kreisen der Gebildeten unter lebendigster Discussion doch auf Grund des historischen und des religiös-moralischen Beweises noch in fester Geltung stand, aber zugleich auf das in diesen Beweisen Gesicherte eingeschränkt wurde. Aller Tiefsinn einer grossen religiösen Vergangenheit sollte als mystischer Nebel, als abergläubisches Wahngebilde ausgestossen werden. Dagegen der judenchristliche Glaube an den Gesandten, welchen Gott mit den Zeugnissen des Wunders und der Auferstehung ausgestattet hat, machte sich siegreich geltend. So entstand damals von Neuem aus den Bedingungen der Zeit eine religiöse Position, die einem heutigen Menschen gänzlich unerträglich ist. Aber eben dies sollen wir von der Geschichte lernen, wie der Mensch auch in seinen tiefsten Bezügen ahnungslos doch, wie von Wänden, von den geschichtlichen Bedingungen, unter denen er lebt, umschlossen ist. Die Gültigkeit der heiligen Schriften und des in ihr enthaltenen Christenthums wird damals zuerst auf die historisch-kritische Gewissheit der entscheidenden neutestamentlichen Thatsachen zurückgeführt. Die Auferstehung bildet den Eckstein dieser ganzen Argumentation. Die Bezeugungen der Auferstehung durch die Jünger sind der Art, dass entweder die Auferstehung ein geschichtliches Faktum ist oder die Jünger wahnsinnig gewesen sein müssen. Die Wunder wurden von Christi Gegnern selbst anerkannt, und da Christus ein Feind des Teufels war, können sie nicht als dämonisch betrachtet werden. Auf diese Zeugnisse aber gründet sich dann weiter die geschichtliche Sicherheit der Divinität Christi. Erst vermittelst der geschichtlichen Sicherheit der neutestamentlichen That-

sachen kann endlich auch secundär die Geltung des alten Testaments aufgewiesen werden.

Diese Argumentation ist im Ganzen bedingt durch den religiösen Horizont des humanistischen Bildungskreises, nach welchem Abgesandte Gottes in verschiedenen Graden von Dignität nach den Berichten der alten Historie als bezeugt anzuerkennen sind. Nur von dieser positiven Voraussetzung aus versteht man den Rationalismus dieser Epoche, insbesondre den Socianismus. Und zugleich ist diese Argumentation negativ bedingt durch die Abwesenheit der Evangelienkritik und eines Begriffs von der ausnahmslosen Macht und Geltung der Naturgesetze. Dieser letztere Begriff entstand erst, als durch Descartes alle psychischen Kräfte aus der Natur vertrieben worden waren. Diese entseelte und rein mechanische Natur duldete keinen Zauber, keine Wunder und keine Dämonen mehr. Daher ein Cartesianer, Balthasar Bekker in Amsterdam, der erste gewesen ist, welcher das ganze Gelichter von Engeln und Teufeln und Hexen und Magiern sammt den Wundern und der Magie tapfer bekämpfte. Dann kam Spinoza's kirchenpolitischer Traktat und machte die Doctrin des Naturgesetzes mit souveränem Verstande geltend.

Diese Position, geschichtlich so beengt und doch so epochemachend, ist von Niemandem so massvoll, so gelehrt und so scharfsinnig vertreten worden, als von Hugo de Groot. Er lebte im lebendigsten Zusammenhang mit den grossen historisch-kritischen Tendenzen der Zeit, mit dem französisch-niederländischen Humanismus, aus welchem eben damals die moderne Philologie und Jurisprudenz sich hervorrang, mit der Urkundlichkeit der damaligen geschichtlichen Wissenschaft, mit der geographischen und anthropologischen Universalität des damaligen Gesichtskreises. Der Zusammenhang mit den grossen wissenschaftlichen Tendenzen der Zeit macht sich in diesem universalen Geiste doch noch mit einer ganz anderen Macht geltend als selbst bei den bedeutendsten Socinianern, etwa bei dem trefflichen Wissowatius.

Grotius geht in seiner Apologie des Christenthums von dem Zusammenhang der Menschen mit Gott und dem Streben derselben, zur Glückseligkeit zu gelangen, aus. Das Christenthum ver-

spricht diese Glückseligkeit, und das muss nun die Prüfung erweisen, ob man dem Christenthum hierin Glauben schenken darf. Nun wird durch eine Prüfung der Quellenberichte, welche insbesondere die Profangeschichtsschreiber hinzuzieht, erwiesen, dass ein Christus gelebt hat, am Kreuze gestorben ist und dann schon in der neronischen Zeit Gegenstand der Verehrung war. Dies kann, da viele gebildete Personen an dieser Verehrung Christi theilnahmen, nur durch wirklich geschehene Wunder erklärt werden. Denn diese Personen müssen sich über eine so wichtige Sache die sichersten erreichbaren Nachrichten verschafft haben. Auch haben ja selbst die Gegner des Christenthums an diesen stattgefundenen Wundern zu zweifeln nicht gewagt. Es entspricht dem Wunderglauben des Jahrhunderts, dass dann ausdrücklich auch bei Grotius erwiesen wird, nicht auf Dämonen, sondern auf Gott seien diese Wunder zurückzuführen. Der zweite, noch viel wichtigere Beweis für die christliche Religion liegt für Grotius in der Thatsache der Auferstehung. Nach dem Stande der historischen Kritik musste diese Thatsache damals als bewiesen gelten. Die grosse Zahl der Zeugen für sie, deren Bereitwilligkeit, ihr Leben für den auf diese Thatsache in erster Linie gegründeten Glauben zu opfern, und ihre Interessenlosigkeit in Rücksicht auf irgend einen so zu erlangenden Vortheil werden von Grotius mit Scharfsinn zur Geltung gebracht. Und entsprechend dem immer noch fortdauernden Wunderglauben der Zeit wird die Möglichkeit der Auferstehung auf die Zeugnisse alter Schriftsteller von anderen Auferstehungsvorgängen gegründet. Man denkt bei der Lektüre dieser Schrift des Grotius immer wieder daran, dass ein wissenschaftlicher Kopf von der Bedeutung des Bodin in derselben Zeit noch für Wunder, Magie und Hexen eingetreten ist und sich insbesondere auf Zeugnisse der Alten hierfür berief. Und nun schliesst Grotius endlich aus den Wundern und der Auferstehung auf ein göttliches Mandat Christi.

Es war ein unschätzbarer Fortschritt, dass diese nüchterne Abschätzung der Quellen durch die historisch-kritische Vernunft jetzt auch zu einer verbesserten Interpretation und Hermeneutik führte. Wie es zu geschehen pflegt gegenüber einem so umfassenden System, als das des Flacius und der klassischen Theologie gewesen

war: es erhoben sich von mehreren ganz verschiedenen Seiten zugleich Bekämpfungen desselben und neue Ideen, und es tauchten verschiedene Versuche auf, das Neue mit dem Alten zu vermitteln. Bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts dauert diese Uebergangszeit, und Jacob Baumgarten ist ihr klassischer Repräsentant.

Die erste dieser Bewegungen geht von einigen ausgezeichneten Kritikern und Exegeten der Reformirten und besonders der Remonstranten aus[34]. Während in Deutschland die flacianische Hermeneutik herrschte, bereitete Drusius die wissenschaftliche Benutzung der Uebersetzungen, de Dieu die der semitischen Dialekte vor, Capellus wies Buxtorf die spätere Zufügung der hebräischen Vokalzeichen nach: der Punkt, von dem aus erst Lowth und Michaelis die Interpretation des alten Testaments entscheidend zu reformiren wagten. Hugo Grotius, der beste Interpret seit Calvin und auf lange hin, trug alle Feinheit und Eleganz seines umfassenden, in Jurisprudenz und weltlichen Geschäften geübten Geistes, alle Freiheit, die ihm seine Stellung und seine Secte gestattete, in die Exegese. Seine Benutzung der Septuaginta und besonders des Philo und Josephus förderte die Bestimmung des engeren Sprach- und Ideenkreises des neuen Testaments. Seine zuweilen prunkende Aufführung der Classiker kämpfte gegen die Grenzsperre zwischen heiligen und profanen Autoren, mochte sie auch das Eigenthümliche jenes engeren Kreises zu wenig berücksichtigen. In seiner Behandlung der Psalmen und Propheten liegen die Anfänge der historischen Interpretation. In dem ganzen Geiste seiner Erklärung, wie er ihn von der Interpretation der Classiker mitbrachte, lag die Richtung auf eine aesthetische Behandlung der Schrift, wie sie erst Lowth wieder aufnahm. Seine gedrungene und nur auf den Zweck der Erklärung gerichtete Methode der Exegese hat erst Koppe mit bewusster Anknüpfung an ihn in Deutschland durchgebildet. Aus einer ähnlichen Verbindung der klassischen Studien mit der Interpretation erwuchs dann die ars critica Leclerc's, des Professors am Remonstrantengymnasium zu Amsterdam. Derselbe suchte zuerst hermeneutische Grundsätze in dieser Richtung aufzustellen. Er

---

[34]) Bs. I. p. 233ff. von Clericus' Ars critica gehören hierher.

ging von grammatischen und kritischen Untersuchungen aus, behandelte die ambiguitates freier und wies auf die historische Erklärung hin.

Zusammengefasster traten diese Gedanken in der hermeneutischen Schrift des Joh. Alphons Turretin, des Genfer Staatsmanns und Theologen auf[35]. Er war der Sohn des strenggläubigen Genfer Politikers Franz Turretin. Der erste Theil seines Traktats ist polemisch, der zweite enthält sein eigenes System in allgemeinen und in speciellen Regeln, doch in der Form einer freien Abhandlung. Gleich auf der Schwelle stossen wir hier zum ersten Male auf den Grundsatz der allgemeinen Geltung der hermeneutischen Regeln[36]; ihnen ist auch die Auslegung der heiligen Schriften unbedingt zu unterwerfen. Die grammatische Auslegung ist das Erste. Aus dem Sprachgebrauch der Zeit, der Secte, des Volks ist jede Schrift zu erklären. Der Zusammenhang und der Zweck des Autors gewähren die nächsten Ergänzungen für die Auslegung einer Stelle; dann erst erwähnt Turretin die Parallelen. Auch die historische Erklärungsweise regt sich, noch nicht recht geschieden von der philosophischen, welche ein halbes Jahrhundert zuvor in Holland aufgetreten war[37]. Es war der allgemeine Drang, was dem Weltverstande jener Zeit zu widersprechen schien, irgendwie von der biblischen Offenbarung auszuscheiden. Dieser Drang musste nothwendig zuerst sich in den freieren und literarisch bewegten Kreisen der reformirten Länder regen, in denen die politischen Verhältnisse eine Abscheidung der Theologen von den vornehmen Weltkreisen, wie sie in Deutschland bestand, unmöglich machten. Holland, die Schweiz, England haben daher die Anfänge der historischen Interpretation ausgebildet; erst Semler übertrug sie nach Deutschland in die engen Verhältnisse der dortigen Theo-

---

[35] De sacrae scripturae interpretandae methodo tractatus bipartitus 1728. Die Schrift erschien ohne Wissen Turretins und wurde von demselben ausdrücklich verleugnet.

[36] In limine igitur observamus, in genere, non aliam esse scripturae interpretandae rationem quam reliquos libros; attendendum scilicet ad vocum et locutionum sensum, ad Auctoris scopum, ad antecedentia, consequentia aliaque id genus a. a. O. p. 196.

[37] Philosophia scripturae interpres. Eleutherop. 1666.

logie. Aber Turretin zeigt nur die Anfänge der historischen Richtung. „Die Schrift kann aus der Kenntniss alter Gewohnheiten und Meinungen noch vieles Licht erhalten.“ Weit schärfer tritt der Zug zur philosophischen Interpretation bei ihm auf. Aus der Natur der Dinge selbst erklären ist ihm die „Palme aller Regeln“. Ja er sagt geradezu: „wenn eine Stelle der Vernunft widerspräche, so sei ihr entweder ein anderer Sinn zu geben, oder gehe das nicht, so sei sie als unecht auszuscheiden“ [38]).

In einfacher hermeneutischer Form und mit vorherrschend historischem Sinn hat der treffliche Wetstein, wie Clericus ein Remonstrant, die Grundsätze dieser Richtung entwickelt [39]). Es sind nur wenige Regeln, schlicht und genau vorgetragen: aber sie enthalten schon im Keime alle Bestrebungen der grammatisch-historischen Methode in sich. Für eine strenge Behandlung des Sprachgebrauchs kann er sich bereits auf den philologisch-schwachen, aber allgemein wegen seiner Richtung und Form mit Recht gepriesenen Versuch des Philosophen John Locke berufen, die paulinischen Briefe aus ihrem eigenen Sprachgebrauch zu interpretiren. Ich finde überhaupt in seinen hermeneutischen Regeln ein weit klareres Bewusstsein der strengeren philologischen Methode, welche ihren Autor möglichst isolirt zu erkennen sucht, als dies in der Praxis seiner Auslegung des neuen Testaments zu bemerken ist. Für die historische Interpretation dieser Epoche finden wir bei ihm den ersten klaren Ausdruck in Regelform [40]). Die biblischen Schriftsteller sind aus den Begriffen der Zeit zu interpretiren. Aber noch wird aus

[38]) Observandum, quod ex dictis sequitur, scilicet si quae sunt scripturae loca, quae lumini naturali adversari videantur, vel communes notiones evertere, hinc illis locis vel alius sensus est tribuendus, vel, si id fieri non possit, dicendum est librum, in quo illa occurrunt, non esse divinum vel loca illa esse spuria. Etenim cum haec aequitas scriptoribus sapientibus debeatur, ut non credamus eos res rationi adversas docere, multo magis id credendum de Deo et scriptoribus ab eo inspiratis; a. a. O. p. 202.

[39]) Libelli ad crisin atque interpretationem N. T. ed. Semler 1766.

[40]) Es ist in der 5. Regel de interpretatione N. T. Loca, quae aut inter se aut veritati nobis repugnare videntur, commode plerumque conciliari possunt, si dicamus scriptorem sacrum non suam tantum sententiam ubique expressisse et dixisse, quid res sit, sed aliquando ex sententia aliorum aut ex vulgi opinione vel incerta vel falsa fuisse locutum; a. a. O. p. 139.

einer Accommodation an diese Begriffe das erklärt, was der Leser der Inspiration nicht würdig findet. Merkwürdig, er beruft sich auf eine Aeusserung von Malebranche[41]). Reiner und voller tritt die historische Richtung der Interpretation in der letzten der Regeln auf. Diese bildet gewissermassen für ihn die Spitze der Interpretation. Man soll sich in der Vorstellung bei der Lectüre völlig in Zeit und Denkart der Leser versetzen: ihre Sitten, ihre Meinungen, ihre Methode der Beweisführung und Ueberzeugung, ihre Redeweise, ihre Bilder — alles soll man gegenwärtig haben; dagegen jede Erinnerung an gegenwärtige Systeme von sich abthun[42]).

Die erste Form der historischen Interpretation ist somit die Akkomodationstheorie. Der Inspirationsbegriff bleibt unberührt. Aber der göttliche Autor wird in den bestimmten historischen Verhältnissen, in denen er zu wirken hatte, angeschaut. Aus einer Anbequemung an diese werden seine Gedanken, sofern sie über das Allgemeine und Normale hinausgehen, erklärt. War die Technik des älteren Standpunktes der Interpretation die der Realparallelen aus der h. Schrift: so ist die Technik dieses Standpunktes die der Realparallelen aus den Rabbinen und dem Talmud, aus Philo, Josephus und den Profanscribenten: eine Technik, welche Wetstein, besonders in Benutzung der Rabbinen und des Talmud, in so unvergleichlicher Weise geübt hat, dass er noch jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel der Interpretation ist[43]).

Und nun wurden zum ersten Male vor das Forum einer Ver-

---

[41]) Ich habe nicht finden können, aus welcher Schrift des Philosophen sie entlehnt ist. Sie lautet: Quando scriptor sibi ipsi repugnare videtur et tum aequitas naturalis tum alia ratio iubet, ut illum secum ipso conciliemus, habemus regulam certam ad eruendam veram eiusdem sententiam. Qui loquitur ut alii, non semper idem quod ipsi sentiunt, sentire est judicandus. Quando vero diserte aliquid dicit opinioni vulgari repugnans, etiamsi semel tantum id dicat, hanc esse ejus mentem et sententiam cum ratione judicamus. Ebds.

[42]) P. 149 ff.

[43]) Zur selben Zeit streute der Presbyterianer Lightfoot in England die Schätze seines rabbinischen und talmudischen Wissens mit verschwenderischer Hand über alle der Erklärung bedürftigen wie über die klaren Stellen des N. T.

nunft, welche historisch-kritisch geschult und zugleich durch eine ungeheure Literatur über den Menschen und menschliche Zustände psychologisch und moralisch verfeinert war, die Dogmen des Christenthums nach ihrem inneren Zusammenhang gebracht. Die Dogmenkritik der Arminianer und Socinianer ist der Ausdruck der Mündigkeit der menschlichen Vernunft, welche sich vorbereitet, alle Tradition der Prüfung zu unterwerfen. Diese Kritik ist mit Recht harten Vorwürfen ausgesetzt gewesen. Sie erfasst nicht den Kern, sondern hält sich an die Schale. Sie arbeitet mit Begriffen, welche das lebendig Zusammenhängende vereinzeln. Sie ist fähig, eine theologische Schule zu bilden, aber nicht eine kirchliche Wirklichkeit herbeizuführen. Auf der anderen Seite bezeichnet diese Kritik doch eine Epoche in der Theologie. Diese Socinianer und Arminianer treten bei Strauss regelmässig, nachdem sich die Glaubenslehre ausgesprochen hat, als Mauerbrecher der neueren Zeit, als die ersten Auflöser des Dogma uns entgegen. Es gilt, Stärke und Schwächen dieser Kritik gegeneinander abzuwägen.

Religion als Lebendigkeit schafft sich eine Sprache in den Dogmen ersten Grades. Solche bestehen in grossen, gleichsam bildlichen Symbolen. Dieselben bezeichnen vorstellungsmässig, sonach inadäquat, dennoch aber unvermeidlich das religiöse Erlebniss. Symbole dieser Art sind für das Christenthum die Begriffe: Schöpfung, Sündenfall, Offenbarung, Gesetz Gottes, Gemeinschaft Christi mit Gott, Erlösung, Opfer, Genugthuung. Wie es ein Wörterbuch dieser religiösen Sprachzeichen giebt, so giebt es auch eine Grammatik derselben: Regeln ihrer Beugung und ihrer Verknüpfung. Diese Sprachzeichen und Regeln gehören einer ganz andern Region als der des Verstandes an.

Nun treten aber weiter diese Symbole oder Bilder in den Zusammenhang der Aussenwelt. Hier begegnen ihnen geschichtliche und Naturgesetze, begrifflicher Zusammenhang, kausale Erkenntniss. Es ist unvermeidlich, dass nun Dogmen einer zweiten Ordnung entstehen, Begriffe, welche in einen universalen Denkzusammenhang treten: denn sie hängen mit den höchsten Ideen zusammen. Und hier verfällt nun die Innerlichkeit der Religion einem tragischen Schicksal. Glücklich noch, wenn wenigstens diese Be-

griffe dem Leben entsprechen, welches sie ausdrücken sollen. Aber in jedem Fall zerlegen und isoliren diese Begriffe die Momente des Lebens; sie stellen sie gegeneinander. So verhielten sich damals, als diese Kritik auftrat, in den theologischen Systemen die Eigenschaften Gottes zu einander, ebenso das Göttliche und das Menschliche in Christus, die Freiheit des Menschen und die Gnadenwahl, das Opfer Christi und die sittlichen Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen.

Und das ist nun die grosse Leistung dieser Kritik gewesen, dass sie den anmasslichen Anspruch dieser Dogmen auf eine absolute Geltung ein für alle Mal vernichtet hat. Es war doch trotz aller Begrenztheit, ja Flachheit in der Auffassung des Religiösen in Folge der Redlichkeit, der Verstandesklarheit und unerbittlichen Wahrhaftigkeit ein Vorgang von der grössten Bedeutung. Was der Verstand gebildet hat, mag er auch zertrümmern. Jene Dogmen, welche das Werk des Verstandes vieler Jahrhunderte waren, wurden nunmehr kraft einer tragischen Nothwendigkeit Stück für Stück von demselben Verstande zerschlagen.

Versuchen wir nun, ohne Hass und ohne Liebe, den entscheidenden Punkt zu erfassen, von welchem aus die socinianische Kritik konstruirt ist. Denn nichts fällt ja mehr auf an ihr als der strenge Zusammenhang, welcher jede kritische Operation bedingt.

Man hat den entscheidenden Punkt in der verstandesmässigen Sonderung des Endlichen vom Unendlichen, sonach in der religiös-metaphysischen Position der Socinianer gefunden. Diese Auffassungsweise, welche das Skotistische, Katholische und Schulmässige in dem Socinianismus im Gegensatz zum speculativen Verständniss des Dogma heraushebt, ist zuerst durchgeführt in der sehr gründlichen und verdienstvollen Schrift von Fock über den Socianismus 1847. Ritschl's Auffassung schliesst sich durchweg an diese Schrift an. Nun ist zweifellos auf den Kreis der Italiener, in welchem der Socinianismus entstand, der Bruch der neuen Schulen mit dem System des Thomas und die dadurch bedingte Theologie der Moderni von Einfluss gewesen. Es wäre interessant, wenn die Einflüsse festgestellt werden könnten, welche Occhino, die Sozzinis und ihre Freunde in dieser Richtung erfuhren. Der Begriff der

freien Willkür in Gott und dem Menschen, welcher die Heilsökonomie zersprengt, beherrscht augenscheinlich ihre Schriften. Entsprechend wird eine natürliche Religion von dem älteren Socinianismus in Abrede gestellt. Der Mensch hat nach diesem System weder ein angeborenes Gottesbewusstsein. noch kann der Schluss von dem Gegebenen auf Gott zweifellos festgestellt werden[44]. Auch geht der Socinianismus von der im natürlichen Verstande gelegenen Sonderung des Menschlichen vom Göttlichen aus.

Doch mindestens ebenso wichtig als der Einfluss der scholastischen Zeitphilosophie erscheint mir der des Humanismus. Der Weg, der zum Socinianismus führte, ist zuerst von Laurentius Valla eingeschlagen worden. Der Mensch ist nach ihm frei und lebt im Gefühl seiner Würde. Seine Tugend hat ihr Ziel in der Glückseligkeit. Im Christenthum erhebt sich das Bewusstsein, dass diese Glückseligkeit nur in der ewigen Seligkeit uns voll und ganz zu theil wird. Diese schlichte Lehre kann nach Valla von dem Verstande freilich nicht ohne Widersprüche zusammen gedacht werden mit der Lehre von der göttlichen Macht. Aber inmitten dieser Widersprüche hält er sich nun an das Einfachste, an das Natürliche. Der Mensch ist zum Handeln da, sein Kern ist Wille, und von diesem hängt selbst der Verstand ab. So vertrauen wir uns dem Glauben an, der allein uns handeln lehrt. Wie eine solche Denkart dem Valla in dem verehrungsvollen Studium seiner römischen Vorfahren entsprungen war, so hat sie dann durch seine vielgelesenen Schriften und die seiner italienisch-humanistischen Genossen ohne Zweifel auf den italienischen Kreis gewirkt, in welchem der Socinianismus entstand. War auch die skotistische Zeitphilosophie nicht ohne Einfluss auf Valla und seine Genossen: seine Führer waren doch Cicero und dessen stoische und epikureische Quellen sowie Quintilian. Valla aber war dann der Lieblingsschriftsteller des Erasmus. Die Wirkung der Schriften dieses ersten Rationalisten auf die Socinianer liegt am Tage. Erst in zweiter Linie hat dann die skotistische und terministische Zeitphilosophie, haben die Moderni auf die Socinianer gewirkt.

---

[44]) Nachweis bei Fock Seite 307 ff.

Doch würde aus diesem allem nur eine Vermehrung des grossen und wüsten Haufens kritischer Bedenken entstanden sein, welche seit den Tagen des Duns Scotus und Vives zusammengekommen waren. Das Construktive und darum Wirksame in der socinianischen Kritik lag erst darin, dass hier der historisch-kritische Verstand zum ersten Male ohne die Voraussetzungen der Tradition, ja in bewusster Befreiung von derselben aus der heiligen Schrift selbst als einem Ganzen den inneren Zusammenhang der Dogmen entwickelte. Noch stand diese Arbeit unter dem Vorurtheil, dass diese Schriften eine Einheit bilden. Und gerade auf den direkten Weg vom Alten zum Neuen Testament durch alle diese Schriften hindurch, gerade auf den Zusammenhang dieses Ganzen war das Absehen der Socinianer gerichtet. Man stand noch unter der Voraussetzung, dass Wunder der Vernunft keine Schwierigkeit bieten. Weder eine Evangelienkritik noch eine Kritik des Pentateuch bestand. Die Selbstaussagen Christi im Evangelium bildeten den Mittelpunkt der ganzen dogmatischen Construktion. Sie weisen dann auf den Zusammenhang der in ihnen enthaltenen Begriffe mit den Grundbegriffen des Alten Testaments zurück.

So entstand eine ganz neue, höchst auffällige, ja paradoxe Glaubenslehre. Sie war aufgebaut auf echt biblische Begriffe. Aber das war nun das Entscheidende, dass diejenigen biblischen Begriffe, welche einen dogmatischen Zusammenhang vom Alten zum Neuen Testamente hinüber herstellen, gleichsam die Pfeiler dieses Baues wurden. Solche waren die Betonung der Herrschaft Gottes über die Welt, des Menschen über die Erde und Christi über die Gemeinde; dementsprechend die Hervorhebung der Macht Christi, seines Amtes und seiner Erhöhung zum König der Kirche, in Folge deren er dann erst als Gott bezeichnet werden darf. Eine freie Aeusserung dieser Macht Gottes war zunächst das von ihm gegebene Gesetz des alten und das des neuen Bundes und ist dann weiter die Ergänzung der Gesetzeserfüllung durch die Gnade. Durch alle diese Veranstaltungen wird der Mensch, der sterblich geschaffen war, zur Unsterblichkeit und Seligkeit erhoben. So geht wie ein Grundton durch diesen ganzen Glaubenszusammenhang das alttestamentliche: Gott ist der Herr, hindurch, und diesem alttestament-

lichen Geiste entsprechend liegt dann im Messiasglauben im Grunde der Kern der ganzen christlichen Glaubenslehre.

Schilt man diese Glaubenslehre dürftig, gesetzlich, pelagianisch und skotistisch, so ist sie dieses Alles nur, weil der eigentliche Faden des Zusammenhangs der heiligen Schriften eben dies Alles auch ist. Die dogmatische Entwickelung in Augustinus und Luther ging von dem aus, was im Widerspruch mit diesen Zügen mystisch und tiefsinnig im neuen Testamente Menschliches und Göttliches vereinigt. Was damit nicht stimmen wollte, haben Augustinus und Luther ihrerseits aus dem Wege geräumt. Sie construirten vom Höchsten und historisch Letzten abwärts. Getreuer, nüchterner, folgerichtiger verfuhr doch der Socinianismus, und in seiner construktiven Energie mag man ihn wohl mit Calvin, Schleiermacher und Ritschl vergleichen.

Wie verständlich ist uns nun von hier aus Stärke und Schwäche, Meisterschaft und schülerhafte Dürftigkeit in der socinianischen Kritik des Dogma. Scharfsinnige Einwendungen gegen diese Dogmen hatte es auch vorher in grosser Zahl gegeben. Aber es war noch niemals der Zusammenhang, die innere Verkettung der Dogmen so zum Gegenstande der Kritik gemacht worden. Diese kritische Virtuosität erinnert an Schleiermacher. Aber sie steht dem Objekt ganz kalt gegenüber und secirt es mit unerbittlich scharfem Messer. Das war nur möglich, weil diese Kritiker das schlagende Herz in dem Körper nicht fühlten, den sie secirten. Eudämonismus, Herabziehung selbst des höchsten Begriffes dieser socinianischen Theologie, des Begriffes von einer jenseitigen Vergeltung und von der Unsterblichkeit in unsere diesseitigen Rechts- und Lustbegriffe, andrerseits die stärkste Betonung der Macht Gottes über die Schöpfung, des Menschen über die Erde, Christi über die Gemeinde: was hatten diese Begriffe zu schaffen mit dem tiefsinnigen Geheimniss, das die altchristliche Dogmatik auszusprechen bestrebt gewesen war?

Die schärfste und tiefstschneidende Kritik traf die centralen Dogmen: die Bildersprache oder Symbolsprache, welche schon in der heiligen Schrift selber vorlag, leider hier bereits besonders in den paulinischen Briefen zu einem unangemessen abstrakten Zu-

sammenhang benutzt worden war, dann aber in Widerspruch mit ihrer wahren Natur begrifflicher und systematischer von den Theologen gerade, zuletzt noch von den Reformatoren ausgebildet worden war. Der so ausgebildete Zusammenhang zwischen Sündenfall, Erbsünde, Opfer Christi und Genugthuung Gottes in der kirchlichen Lehre wurde einer so vernichtenden Kritik unterworfen, dass die Abschnitte bei Strauss über die Auflösung der einzelnen Dogmen stets in dieser socinianischen Kritik ihren Kern haben.

Der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen setzen die Socinianer mit gesundem Gefühl und beginnender anthropologischer Einsicht bereits die Menschheit in den Windeln gegenüber, unerfahren, im Guten wie im Bösen ungeübt, und doch zur Herrschaft über die Erde bestimmt. Sie zeigen nicht nur den Nonsens im orientalischen Bilde einer ursprünglichen endlosen Lebensdauer der Menschen, sondern auch den Nonsens im Dogma von einer anerschaffenen Gerechtigkeit derselben: sittliche Vollkommenheit kann nur erworben werden. Ebenso scharf kritisiren sie jene hässlichen jüdischen Bilder von dem jähzornigen Gott, der wie ein wüthender Mensch die ganze schuldlose Kreatur straft.

Sie lösen die Erbsündenlehre durch eine siegreiche Dialektik auf. Was geschah denn so Ungeheures, als der mit Freiheit ausgestattete Mensch sündigte, dass darüber die ganze ursprüngliche göttliche Einrichtung hätte zusammenstürzen müssen? Und warum sollte dieser Mensch nun, da er gethan, was er nicht sollte, aber was er doch konnte, das ganze Vermögen, weiterhin überhaupt zu können, das Gute zu können, einbüssen? Die freie Handlung der Sünde konnte ihn doch unmöglich für alle Zukunft unvermögend machen, das Gute zu thun. Diese Eine Handlung erklärt schlechterdings nicht die gänzliche Verderbniss, von der die Kirchenlehre spricht. Ebenso ist das Uebel unmöglich durch die Sünde in die Welt gekommen. Denn alle Endlichkeit ist nach ihrer Natur mit ihm behaftet. Unerträglich ist die Lehre von der physischen Fortpflanzung der Sünde von Generation zu Generation, empörend und widerlich geradezu die Vererbung der Schuld und der Verdammniss.

Und ebenso widersinnig als die Schürzung des Knotens in der Lehre von Fall und Erbsünde ist die Lösung desselben in der

Lehre von Christi Opfer und von der Satisfaktion. Es liegt in Gottes Wesen keine Nöthigung zu einem solchen Blutopfer. Was ist das für eine Gerechtigkeit, die den Schuldigen ungestraft entlässt, dagegen für seine Verbrechen den Unschuldigen bestraft? Was ist das für eine Barmherzigkeit, die doch auf der vollen Satisfaktion besteht? Selbst der unvollkommene Mensch vermag Beleidigungen zu vergeben. Satisfaktion und Remission widersprechen einander. Hat Christus für die Menschen bezahlt, so ist keine Schuld mehr vorhanden, und Erlass ist dann nicht mehr nöthig. Zudem ist eine solche Satisfaktion unmöglich. Eine Geldstrafe kann von Einem für einen Anderen geleistet werden. da das Geld des Einen das des Anderen werden kann; unmöglich aber eine Strafe, die an der Person haftet. Selbst Barbaren scheuen sich, einen Schuldlosen statt des Schuldigen zu bestrafen. Der Tod eines Einzigen kann nicht eine Genugthuung sein für ein schuldbeladenes Menschengeschlecht. Er kann nicht die Strafe des Todes für die unermesslichen Schaaren der kommenden Menschen als Aequivalent aufheben. Der Tod der göttlichen Natur in Christus, wiefern er möglich wäre, kann nicht Genugthuung für das gewähren, was die Menschennatur verschuldet hat. Und schliesslich ist auch der vollkommenste Gehorsam Christi eben nur das, was das Geschöpf zu erfüllen verpflichtet ist, enthält also keinen Ueberschuss, von welchem die Schaaren ungeborener Menschen zehren könnten.

Besonders scharfsinnig hat Sozzini, von Haus aus ein Jurist, die Brüchigkeit der juristischen Analogien in dieser ganzen Lehre aufgezeigt, und darin folgen ihm die Arminianer, der Jurist Grotius an der Spitze. Adam soll als Repräsentant der Menschheit gesündigt haben. Unmöglich! Denn es kann Niemand im Namen eines Andern handeln, ohne von diesem bevollmächtigt zu sein. Eine Vollmacht von solchen, die Jahrtausende nach ihm zur Welt kommen sollten, besass aber Adam nicht. Ebenso wenig kann Christus als Repräsentant die Satisfaktion geleistet haben. Es war das nicht nöthig, da Gott die Befugniss, die jeder Mensch besitzt, Beleidigung zu erlassen, ebenfalls besass. Und es war nicht möglich, da Verdienst, Schuld und Strafe unübertragbar sind. Das Gesetz fordert nicht nur das gute Werk, sondern es verlangt, dass es die That

dessen sei, dem es zugerechnet werden soll, und eine Busse für sittliche Schuld kann nur von dem gebüsst werden, auf welchem sie lastet, sie kann aber nicht nach der elenden Analogie einer Geldstrafe von einem Anderen bezahlt werden.

Es ist nicht darüber wegzukommen. Der Kern der tiefsinnigen, uralt menschlichen Opferidee liegt in der Hingabe und dem Verzicht eben dessen, welcher ein Opfer darbringt, welchem es dann auch zu Gute kommt, eben weil es aus seinem Verzicht hervorgeht. In diesem Sinne ist jede entsagende, aus der Tiefe der Religion entsprungene Handlung ein Opfer. Wie verschoben ist doch nun dies ganze Verhältniss in der paulinischen Anwendung dieses Symbols auf den Tod Christi! Hier ist der, welchem das Opfer zu Gute kommt, ein Anderer als der, welcher es bringt. In der Kritik dieses Symbols vollenden die Socinianer eine Bewegung, die sofort im Verlauf der reformatorischen Gährung hervorgetreten war. Sie setzen die Kritik von Hans Denck und Sebastian Franck fort. Und nie nach dieser meisterhaften socinianischen Kritik ist die Opferlehre und Satisfaktionslehre von einem wahrhaften und klaren Denker wieder vertheidigt worden. Sie war für alle Zeiten gerichtet.

Auch die Lehren von der Trinität und Gottmenschheit tragen in sich primäre Symbole, Dogmen ersten Grades. Aber noch mehr als in der Sünden- und Satisfaktionslehre überwiegt dann in ihnen der metaphysische Bestandtheil, welcher sie mit dem universalen Zusammenhang der Erkenntniss in Verhältniss setzt.

Dieser metaphysische Bestandtheil des Dogma hatte die Fülle der Realität, die Vollkommenheit und das Glück in innere Beziehung zueinander gesetzt. Die Fülle der Realität stellt sich als Vollkommenheit dar und wird in Glück und Freude empfunden. Das Erlebniss, welches dieser metaphysischen Lehre zu Grunde liegt, reicht in die tiefsten, noch unergründlichen Bezüge des Seelenlebens zurück. Und diese metaphysische Conception selbst regiert in Plotin wie Origenes, in Augustin wie Scotus Erigena, in Thomas wie in Spinoza. In ihr war für den Ausgang des Endlichen aus dem Unendlichen und seine Rückkehr seit den Tagen des Plotin ein Schema geschaffen, das noch in Spinoza und Schopen-

hauer fortwirkt. Das Unendliche ist in diesem Schema der Weltauffassung lebendig beweglich zum Endlichen hin, ebenso geht vom Endlichen ein Lebenszusammenhang zum Unendlichen. In diesen metaphysischen Ideen war nun auch für die religiösen Grundbegriffe von Offenbarung, Erlösung und Heiligung ein Zusammenhang mit dem ganzen Weltbild und der Welterkenntniss gesichert. Aber es ist das Schicksal der Metaphysik, dass ihre Konzeptionen zwar die Phantasie befriedigen, doch bei der Durchbildung durch den Verstand wegen der Unmöglichkeit, das Transcendente in einem Nexus der Begriffe zu erfassen, nothwendig in Widersprüche verfallen. Diese Widersprüche ergriffen, discutirten und benutzten nun die Unitarier, die Antitrinitarier und die Gegner der Lehre von der Gottmenschheit.

Das Haupt dieser Bewegung war der geniale Servede. Seine hervorragende geistige Bedeutung zeigt sich schon darin, dass er Harvey's Entdeckung des Blutkreislaufes antizipirt hat. Der geniale Spanier hat nun in seiner ersten Schrift 1531 die Trinität bekämpft. Diese Schrift stellt bereits den kritischen Satz auf: die Grenze der menschlichen Erkenntniss liegt jederzeit darin, dass das Erkenntnissobjekt in der Anschauung gegeben sein muss[45]). Sie macht den logischen Widerspruch geltend, dass getrennte Begriffe der drei Personen erfasst werden sollen; sonach soll jede dieser Personen für sich gedacht werden, da doch andererseits keine ohne die andere soll gedacht werden können[46]). Die göttliche Natur kann nicht getheilt werden.

Wie der Spanier Servede, so hat nun auch der Italiener Ochino die Trinität der Kritik unterzogen. Er war Protestant. In Italien hatte er eine hohe kirchliche Stellung und eine mächtige Predigtwirksamkeit seinem Glauben geopfert. In seinen 1563 erschienenen Dialogen hat er nun die Trinitätslehre bekämpft. Liegt

[45]) Haec est enim certissima veritas et cuilibet sensato evidens, quod nullius rei mundi noticiam habere possumus, nisi aspectum sive faciem aliquam in ea speculemur. Serv. de trin. err. 1531. f. 103. Christ. rest. p. 109 etc.

[46]) Habens notitiam Trinitatis haberet notitias distinctas illarum trium rerum et sic staret habere notitiam unius, non habendo notitiam alterius, quod omnes negant. De trin. err. f. 326, Christ. rest. p. 31.

in der ersten Person als solcher, also in dem Vater, eine Vollkommenheit, so muss diese Vollkommenheit entweder in die zweite Person eingehen, welche dann von der ersten nicht mehr unterschieden ist, oder der zweiten fehlt etwas von Vollkommenheit. Solche und ähnliche scharfsinnige Gründe werden in diesen Gesprächen des Occhino geltend gemacht. Auch Lelio Sozzini sprach mit Zurückhaltung ähnliche Bedenken aus.

Es war doch ein entscheidender Vorgang, als damals diese antitrinitarische Richtung in Genf durch Servede und zugleich von Italien und Graubünden her durch die protestantisch-italienischen Flüchtlinge eine Freistatt suchte. Calvin zerschnitt das Tischtuch zwischen sich und diesen Antitrinitariern. Aber indem sie nun die socinianische Sekte gründeten, entstand in dieser eine Freistatt für unabhängige Kritik der Dogmen. Ein Schwarm von Schriften gegen die Trinität ist von Faustus Socinus, John Crell, Ostorodt und geringeren Socinianern ausgegangen. Sie heben alle den in dem Trinitätsbegriff enthaltenen Nonsens hervor, dass in Einer Substanz drei Personen enthalten sein sollen. Bezeichnet Substanz den blossen Gattungsbegriff, unter welchem eine Mehrheit von Einzeldingen, hier sonach von Personen, enthalten sind, dann sind die drei Personen nicht wirklich vereint. Wird aber unter Substanz das Einem Einzelwesen begrifflich Entsprechende verstanden, dann ist ja eine solche intelligente Substanz eben Person. Und dann bleibt es bei der Einheit derselben. Denn Eine Person kann nicht zugleich drei Personen ausmachen. Der Begriff der ewigen Zeugung enthält ebenfalls einen Nonsens. Denn gezeugt sein und ewig sein schliesst einander aus. Sind die drei Personen wirklich eins, so zeugt auch der Sohn den Vater, der Geist lässt Sohn und Vater von sich ausgehen. Alle drei sind dann Fleisch geworden und haben gelitten. Es ist ein einziges, grosses Labyrinth, aus dem menschliches Denken keinen Ausgang findet.

Auch diese metaphysischen Dogmen der Trinität und Zeugung waren damit abgethan. In dieser Bildersprache ist nur die Lebendigkeit des letzten Grundes der Dinge, sein lebendiger Zusammenhang mit dem menschlichen Geiste ausgedrückt. Aber auch diese Dogmen hat in ihrem wörtlichen Verstande nach der socinia-

nischen Kritik kein aufrichtiger und klarer Denker zu erneuern versucht.

Der religiös-universale Theismus. Bodins Vergleichung der Religionen.

Nur der moralische Rationalismus hat sich damals neben der Kirchenlehre zu freier und vollständiger Darlegung durchgekämpft. Die transcendentale Richtung, deren Heimath Deutschland war, fügte sich dort der Kirchenlehre, sie führte ein kümmerliches und dumpfes Dasein, und selbst in den Schriften des Valentin Weigel und Jakob Böhme ist dumpfe Kirchenluft. Eine Verbindung dieser transscendentalen Richtung der Theologie mit dem moralischen Rationalismus vollzog nun das Heptaplomeres des Jean Bodin. Diese kühne Schrift wagte sich nicht gedruckt heraus. Aber in ihr zuerst hat der religiöse Universalismus sich das geschichtliche Material der Religionen erobert. Hierdurch bezeichnet sie einen denkwürdigen Fortschritt in der Geschichte der Theologie.

Der Humanismus hatte in Frankreich einen veränderten Charakter angenommen. Er war hier ein Werkzeug zur Auflösung der Aufgaben eines grossen Staatslebens geworden. Er hatte die historische Jurisprudenz geschaffen. Aus tiefem Verständniss der Alten ging in Frankreich das grösste Geschichtswerk der Zeit hervor. Vom Geiste der römischen Klassiker und Kirchenväter war auch die grösste dogmatische Schöpfung des Reformationszeitalters, das Werk Calvins, getragen. In diesem Zusammenhang hat auch Bodin gearbeitet.

Jean Bodin wurde zu Angers im Jahre 1530 geboren. Er that sich schon als juristischer Student auf der Rechtsschule zu Toulouse durch humanistische Gelehrsamkeit hervor. Er erfüllte sich ganz mit dem Geiste der neuen Jurisprudenz. Er begann unter grossem Beifall Vorlesungen über das Recht zu halten. Aber augenscheinlich bedurfte diese Natur wie später die von Leibniz anderer Dimensionen des Lebens, als eine Universitätsstadt und ein Katheder sie ihr gewähren konnten. So finden wir ihn plötzlich in seinem dreissigsten Jahre zu Paris. Als Advokat versetzte er hier durch seine verwegene Behandlung einer Rechtsfrage

die ganze Normandie in Unruhe. Am Hofe erlangte er Einfluss. „Heinrich der Dritte“, berichtet de Thou. „welcher in den Stunden der Musse an der Unterhaltung mit gelehrten Personen Vergnügen fand, unterhielt sich oft mit Bodin im Beisein vieler Gelehrten, und diese Zusammenkünfte gereichten Bodin zu grösstem Ruhme, indem er viel Geistesgegenwart hatte und die Schätze seines Gedächtnisses ihm augenblicklich zu Gebote standen, um sie vor den Zuhörern auszubreiten.“

In dieser glänzenden Jugendzeit stand er offenbar den Hugenotten nahe. Dies beweisen zwei Thatsachen. Die erste ist ein Brief, etwa von 1561. Die andere Thatsache ist, dass in der Bartholomäusnacht sein Leben bedroht gewesen ist. In dem Brief erklärt er sich in hugenottischem Sinne, ja er zeigt sich zum Krieg gegen die katholische Partei geneigt. Dann finden wir ihn seit 1576 als Präsidial-Rath zu Laon und als Abgeordneten des dritten Standes auf der Ständeversammlung zu Blois. Hier war er an der Spitze derer, welche für den religiösen Frieden und für die Interessen des Volkes gegen das Königthum auftraten. Hierbei hat er sein Leben gewagt und seine Stellung zum Hofe geopfert. Und dann trat er 1577 in seinem Werk über das bürgerliche Gemeinwesen auch schriftstellerisch für die Gewissensfreiheit und die Rechtssicherheit, für die Achtung vor dem öffentlichen Recht und vor der Gerechtigkeit im Staate ein.

Je mehr dann der Staat durch den religiösen Bürgerkrieg zerrüttet wurde, desto entschiedener hat dieser juristisch-politische Kopf den hugenottischen Parteistandpunkt verlassen, und er hat nun über den Kämpfen der Kirchen seinen philosophisch-politischen Standpunkt eingenommen. Dieser Fortschritt war auch dadurch vermittelt, dass er den Standpunkt geschichtlicher Universalität schon in seinem grossen politischen Werke eingenommen hatte. Aber ich finde doch, dass er ihn nun noch folgerichtiger auf dem religiösen Gebiete durchführte.

In seinem 63. Lebensjahre, also etwa 1593 hat er das Heptaplomeres betitelte Gespräch geschrieben. Der Schauplatz desselben ist Venedig. Ehe die Niederlande zur Freistätte der europäischen geistigen Bewegung wurden, hat besonders Venedig den freien

Ideen seinen Schutz gewährt. Dies beweisen die Lebensumstände von Sarpi und Occhino. Dies zeigen ferner die Behandlung der Inquisition, der Schutz der Venedig angehörigen Gelehrten. So konnte in Venedig ein solches Gespräch über den Werth der Religionen zwischen einem Katholiken, einem Lutheraner, einem Reformirten, einem Juden, einem Vertreter natürlicher Religiosität und einem Repräsentanten des Indifferentismus stattfinden. Wie denn auch später erzählt wurde, dass dem Bodin Berichte über solche venetianische Unterhaltungen vorgelegen hätten. So findet man sich sofort durch dies Gespräch auf den höchsten geschichtlichen Standort gestellt, von welchem aus man die Vertheilung der Religionen überblickt wie auf einer Erdkugel und die verschiedenen klimatischen Färbungen der einzelnen Religionen bemerkt. Die Beobachtungen des Aristoteles und anderer antiker Schriftsteller darüber, wie das Klima und die geographischen Bedingungen das Staatsleben beeinflussen, werden von Bodin weitergeführt, und sie werden von ihm auf die geschichtliche und geographische Bedingtheit der Religionen angewendet. Seine Charakterfiguren, welche die religiösen Standpunkte im Gespräch repräsentiren, sind meisterhaft. In ihnen sind die Religionen in ihrer geschichtlichen Lebendigkeit erfasst. Ein bestimmtes, religiös-geschichtliches Temperament ist in ihnen bis in die Fingerspitzen der einzelnen Personen und bis in jedes einzelne Wort derselben fühlbar.

Ich versuche zunächst, aus der Charakteristik der Personen die religiösen Standpunkte herauszulesen, welche sie repräsentiren. Nachher erst kann die Aufgabe angefasst werden, das Verhältniss dieser Standpunkte zu der religiösen Stellung zu erkennen, welche Bodin selber einnimmt.

Sein Salomo, der Repräsentant des Judenthums, ist in seiner geschichtlichen Tiefe dem Nathan verwandt, aber er ist ihm überlegen. Es war die Zeit, in welcher die aus Spanien vertriebenen Juden ihre Bildung nach Italien mitbrachten, dort öffentliche Vorträge über Philosophie, Grammatik und Medicin hielten, insbesondere aber der Kabbala wegen vielfach gesucht wurden. Zweifellos hat Bodin, wie Pico und Reuchlin, nach seiner Hinneigung zur Magie und zum Glauben an die psychischen Kräfte in der Natur, im Sinne

des damaligen Platonismus den Verkehr mit solchen Juden aufgesucht. Die allegorische Schriftauslegung ermöglichte den gebildeten Juden dieser Zeit, im Gegensatz zu der Zerrissenheit der christlichen Religion in Sekten, ihren eigenen geschlossenen, nie durch Sekten zersetzten und nie durch Gottheiten geringerer Ordnung geminderten strengen und reinen Monotheismus zur Geltung zu bringen. So hat Bodin nicht ohne Sympathie diesen geschlossenen und im einfachen Monotheismus sicheren Charakter in sein vom Sektenstreit bewegtes Gespräch hineingestellt. Man begreift, dass Leser des Heptoplomeres im 17. Jahrhundert den Bodin leicht der Zuneigung zum Judenthum beschuldigen konnten.

Auch die Repräsentanten der anderen Religionen erinnern uns heute vielfach an Lessings Figuren. Wie Salomo zum Nathan, so verhält sich Curtius, der Vertreter des dem Bodin verwandtesten, nämlich des reformirten Christenthums, zum Tempelherrn. Der Vertreter der Lutheraner ist mit der bei Bodin öfters sichtbaren Missachtung alles Deutschen gezeichnet; er erscheint beschaulich, von innerlicher Frömmigkeit, doch von armem Geiste. So erinnert er an den Klosterbruder. Endlich Octavius, der Repräsentant des Muhamedanismus, hat nicht die historische Lebendigkeit der herrlichen Saladinfigur. Sehr farblos ist der Vertreter der katholischen Christenheit gehalten.

Eine tief geschaute Gestalt ist Senamus, der Repräsentant der vollkommensten Stufe der heidnischen Entwickelung. In ihm ist die religiöse Universalität, welche die Götter aller Nationen als Symbole des einen höchsten Gottes auffasst, gemischt mit dem gemässigten Skepticismus, welcher über den Vorzug einer dieser Religionen vor der andern das Urtheil zurückhält. Es ist die Stimmung eines vornehmen Römers der Kaiserzeit, welcher durch Stoa und Akademie hindurchgegangen ist. „Denn dies“ — so erklärt er — „war jener Alten Glaube, dass diese Welt ganz voll von Göttern sei, da sie an allen Orten bewundernswerthe Naturen der Götter schauten, so dass sie ohne Bedenken ausriefen: Alles voll von Jupiter! Ja, voll sind die Himmel, voll ist die Erde der göttlichen Majestät und Glorie! Da auch Seneca (Lib. 1 quaest. nat.) fragte: Was ist Gott? Das Ganze antwortet: Was Du siehst

und was du nicht siehst. Plinius aber nannte die Welt das Universum selbst, das ewige Wesen[47])." „Ich aber betrete die Tempel der Christen, der Ismaeliten und Juden, wo immer es angeht, und auch die der Lutheraner und Zwinglianer, um bei keinem als Atheist Anstoss zu erregen oder den Schein zu haben, als wollte ich die öffentliche Ruhe stören[48])." So hat Bodin in diesem Charakter den religiösen Universalismus dargestellt.

Er mischte in diesen Standpunkt die von der römischen Stoa und Akademie in ihm genährte und durch die Erfahrungen des Bürgerkrieges dann in ihm gereifte Behandlung der religiösen Fragen aus einem über den Parteien stehenden politischen Standpunkte. Dieser Zug in seiner späteren Denkart ist durch die ganze, später vielfach missverstandene Haltung seiner letzten Epoche belegt. Fasste er doch den religiösen Bürgerkrieg schliesslich ganz unter dem Gesichtspunkt der nothwendigen Herstellung einer starken und gesetzestreuen Monarchie auf. Die Politik Heinrich IV. hat das Ideal des Bodin erfüllt. Es war ihm beschieden, noch die Versöhnung der Parteien durch diesen grössten König der Franzosen zu erleben. Das Edikt von Nantes (1598), das so ganz dem innersten Geiste seiner Toleranzschrift entsprach, erlebte er leider nicht mehr: das Jahr vor diesem Edikt, 1597 ist er gestorben.

Aber die freieste und tiefste der von Bodin entworfenen Gestalten ist Toralba. Das ist das Bedeutende an dieser Gestalt, dass in ihr die damals noch fortdauernde Ueberzeugung von einem ursprünglichen, reinen Gottesglauben des Menschengeschlechtes sich mit dem neu auftretenden Gedanken einer die Wahrheit der positiven Religionen enthaltenden natürlichen Religion vermischte, wie sich die Strahlen der untergehenden Gestirne mischen mit dem ersten Licht der nahenden Sonne. Wenn die stoisch-römische Theologie vom Monotheismus ausging, aber in Gestirnen, Dämonen und vergötterten Menschen göttliche Wesen sah, welche der Volksglaube zu selbständigen Gottheiten dann erhoben habe: so besteht bis in das 17. Jahrhundert bei den italienischen Neuplatonikern, bei den niederlän-

---

[47]) Heptaplomeres, Guhrauer S. 40f.

[48]) Ebds. 157.

dischen Begründern einer antiken Religionskunde. wie bei Herbert ein Standpunkt verwandter Art. Nach Toralba steht es fest, dass ursprünglich Gott mit der Vernunft zugleich den Menschen die Religion eingepflanzt hat. Diese Naturreligion ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie hat sich unter den Urmenschen von einer Generation zur andern fortgepflanzt. Sie wird aber nicht blos äusserlich überliefert, sondern ist jedem Gemüthe eingeboren. Der Dekalog ist nur die Formulirung dieser ursprünglichen Religion. Und mit Verachtung blickt Toralba auf die kirchlichen Schriftsteller. auf die bornirten Conzilien und auf die theologische Korruption, durch welche diese ursprüngliche Religion verderbt worden ist. Dieser ganzen Korruption der ursprünglichen Religion gegenüber beschwört er die Vertreter der positiven Religionen, sich an die Reinheit der Kinderseele, an die Uebermacht des Guten in der Natur und an die Geltung der Vernunftgründe zu halten[49]). Aber in diese Figur hat Bodin noch mehr von dem gelegt, was ihn innerlichst erfüllte. Er lässt Pico von Mirandola aus derselben sprechen. Der religiös-universale Monotheismus der Florentiner Akademie ist in Ficin und Pico von der Verwandtschaft der Religionen zurückgegangen auf die ursprüngliche Religion des Menschengeschlechtes. Insbesondere die Kabbala hat er benutzt, zu diesen Anfängen der Religion vorzudringen. Heidenthum und Judenthum weisen nach ihm auf eine Urweisheit, eine Uroffenbarung zurück. Es kann keinem Zweifel unterliegen, Bodin hat den Pico benutzt. Nicht nur citirt er ihn: er ist überhaupt in diesem Bezirk von Plotin, Proclus, Jamblich, dem Areopagiten, Paracelsus ganz zu Hause. Ja man kann aus den Reden des Toralba die Grundzüge der Philosophie des Pico zusammenstellen. Darin erst trennt sich Bodin oder sein Toralba von Pico, dass er nun diesen italienischen Neuplatonismus benutzt, um die gänzliche Unhaltbarkeit der Lehre von der Trinität und der Gottmenschheit, von der Erbsünde und der Genugthuung zu erweisen. An diesem Punkte nimmt die Verkündigung der ursprünglichen Religion durch Toralba auch die Ergebnisse des Rationalismus in sich auf. Es giebt nach Toralba keinen Punkt. in welchem

---

[49]) Ebds. 57 58, 63, 86, 122. 126, 136, 154f.

am Endlichen das ganze Unendliche erschiene und sich offenbarte. Dieses vielmehr stellt sich erst in der Mannigfaltigkeit aller der Stufen und Arten des Endlichen dar. Durch Toralbas Reden geht hiernach derselbe Gedanke, den Strauss so formulirte: die Idee könne sich nicht in Ein Individuum ergiessen.

So vertreten diese Personen des Heptaplomeres die verschiedenen religiösen und theologischen Standpunkte, welche Bodin in der Geschichte und der bestehenden Gesellschaft einflussreich fand. Die zweite Aufgabe der Interpretation dieses Gespräches ist nun, Bodins Verhältniss zu diesen Standpunkten und seine eigene Ueberzeugung festzustellen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nur unvollkommen herbeizuführen, ähnlich wie sie bei manchen platonischen Dialogen ebenfalls bis jetzt nur annähernd hat gelingen wollen.

In dem Gespräch dieser Personen macht sich zunächst das melancholische Gefühl der Friedenssehnsucht geltend. Man vernimmt gleichsam ringsum aus der Ferne Waffengeklirr, Bluturtheile und theologisches Gezänk. Dies alles dringt in den umfriedeten Raum einer Gesellschaft von frommen, hochgebildeten Personen, welche auch aus der schärfsten Diskussion immer wieder zu gehaltener gesellschaftlicher Form zurückkehren. Wie hierin das Gespräch überall an den Nathan erinnert, so alsdann besonders in dem friedeseeligen Schluss. In diesem wird nicht nur die Lehre von der Toleranz verkündigt, sondern es wird die Eintracht aller Religionen untereinander gefordert: in Frömmigkeit, Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe sollen die Bekenner der verschiedenen Religionen zur Eintracht sich verbinden. Mit dem Gesang des Liedes: „wie schön ist es, wenn Brüder einträchtig bei einander wohnen“ und mit gegenseitigen liebreichen Umarmungen gehen die Unterredner nach dem letzten Gespräch auseinander. „In der Folge haben sie in bewundernswürdiger Eintracht, Frömmigkeit und Unbescholtenheit gemeinschaftliche Studien im Zusammenleben gepflogen, aber keine Disputation über die Religion nachher gehalten, obgleich ein Jeder seine Religion in höchster Heiligkeit des Wandels behauptete[50])“.

[50]) Ebds. S. 159.

Aber darin unterscheidet sich die Grundstimmung dieses Gespräches von der des Nathan: durch das ganze Gespräch geht Ueberdruss am endlosen theologischen Streit, eine Art von Desperation über die Abwesenheit jedes Kriteriums, ihn zu entscheiden, ja die Melancholie eines grossgearteten Geistes, der sich in unlösbare Fragen verstrickt findet. Dagegen herrscht im Nathan die ruhige Heiterkeit des Sieges. Das historische Bewusstsein, das im Heptaplomeres aufdämmert, wirft nun schon in Lessings Zeitalter sein weithin strahlendes Tageslicht auf diese Fragen.

Die Eintracht und Toleranz, welche in dem Gespräch verkündet wird, ist tief gegründet auf das Gefühl der Verwandtschaft aller Religionen. Sie sind allesammt Töchter derselben Mutter, der natürlichen Religion. Monotheistischer Gottesglaube, ein sittliches Bewusstsein, als dessen nachträgliche Form der Dekalog betrachtet werden kann, Bewusstsein der Freiheit, der Unsterblichkeit und der jenseitigen Vergeltung: das ist der Inhalt dieser natürlichen Religion. Sie ist die älteste Religion. Als das Orakel des Apollo befragt wurde, welche der Religionen die beste sei, antwortete dasselbe: die älteste. Und welche die älteste? Antwort: die beste. Auch durch diese Wendung werden wir wieder an Lessing erinnert. Und zwar ist diese Religion jedem Menschen eingeboren. Sie bildet die Grundlage aller Einzelreligionen. So stimmt Bodin mit dem Wort des Erasmus überein: „Wenig fehlt, dass ich sage: heiliger Sokrates, bete für uns!“ [51])

Nun aber fragt sich, wie sich diese Einzelreligionen zu der Naturreligion und unter einander verhalten.

Bodin hat die geographische und klimatische Bedingtheit der Staaten und ihrer Verfassungen im Sinne des Aristoteles und der Schüler desselben erkannt. Er unterscheidet einmal die Völker des Südens als die für die Religion Begabten, die Völker der Mitte, zu denen die Franzosen gehören, als die politisch Bevorzugten, und die Völker des Nordens als die kriegerischen. So entsteht bei ihm im Anschluss an bekannte Stellen der Alten eine geschichtsphilosophische Denkweise, die dann weiter auf Montesquieu gewirkt hat.

---

[51]) Ebds. 129.

Ganz eigen ist ihm nun aber, wie er diese Denkweise auf die Religionen anwendet. Er ahnt Ursprung und Natur der Einzelreligion, der positiven Religion. Nach seinen meisterhaften Charakteristiken sind ihm augenscheinlich die verschiedenen Religionen klimatisch bedingt und gleichsam nach ihrem Temperamente verschieden. Freilich, so vollendet er diese Physiognomien der Religionen hinstellt: nirgends geht er in die Bewusstseinstiefe der geschichtlichen Religionen ein. Wie seine Naturreligion doch die harten und gesetzlichen Züge des Calvinismus an sich trägt, so zeigt seine Darstellung des deutschen Lutherthums, wie fremd und unverständlich ihm die kontemplativen und mystischen Züge im Angesicht der Religion sind.

Er sucht leidenschaftlich, unruhig wühlend in der ganzen Gelehrsamkeit der Zeit über die einzelnen Religionen, nach einem Kriterium der wahren Religion. Und er entdeckt keines. Fanden die kirchlichen Theologen und ebenso noch die Socinianer ein solches Kriterium in den Wundern und in der Auferstehung Christi, so stellt Bodin dieser Argumentation die Wunder der ausserchristlichen Welt, die der heidnischen Magier gegenüber, insbesondere die Wunder des Apollonius. Er weist auf die Menge von Magiern im Zeitalter Christi hin. Er lehnt ferner gänzlich, hierin im Einverständniss mit den Socinianern, die ganze Kette der Dogmen ab, welche von der Erbsünde zur Gottheit Christi und zur Genugthuung führt und hebt die Differenzen zwischen den Evangelien, gegenüber den Aufstellungen von Evangelienharmonien, hervor. Auch die Ausdehnung und Macht der christlichen Religion ist für ihn kein Merkmal ihrer Wahrheit. Das Wort des Gamaliel bringt keine sichere Entscheidung über die Wahrheit der christlichen Religion. Wohl ist in den sechszehnhundert Jahren seit diesem Worte das Christenthum auf dem Erdkreis ausgebreitet worden; es hat sich durch alle Verfolgungen hindurch siegreich geltend gemacht; aber der Muhamedanismus hat in Asien und Afrika eine ähnliche Herrschaft erworben. Und tausende von Jahren hindurch hat nichts vermocht, die Menschenopfer ganz auszurotten. Am allerwenigsten kann durch Vernunftgründe und Disputationen die wahre Religion festgestellt werden. Es giebt also überhaupt kein entscheidendes Kri-

terium derselben. Auch giebt es kein oberstes Tribunal für Religionsstreitigkeiten.

Ich möchte behaupten, so schwierig die Sache ist, dass Bodin eine Suspension des Urtheils über die Wahrheit der Religionen als letztes Wort im Herzen gehabt habe. Dies zeigt der folgende in das Gespräch verwebte Vorgang am besten. Nach langen Disputationen über ein Kriterium der Religion sitzt die Gesellschaft bei der Tafel. Bei dem Nachtisch sind künstliche Aepfel unter die natürlichen gemischt. Der gutmüthige Vertreter der deutschen Lutheraner beisst in einen dieser künstlichen Aepfel. Coronäus spricht nun aus, was dieser symbolische Vorgang bezeichnen soll. Wenn unser Gesichtssinn so irren kann, wie könnte der von den Sinnen abhängige Geist über die höchsten Dinge eine Entscheidung erreichen? Unwillkürlich denkt man auch hier bei den ächten und künstlichen Aepfeln des Bodin an den ächten und die unächten Ringe im Nathan.

Noch ist bei Bodin diese Suspension des Urtheils nirgend, soviel ich sehe, fortgeführt zu dem Gedanken des begrenzten und doch unantastbaren geschichtlichen Rechtes aller einzelnen Religionen. Dennoch manifestirt sich ein genialer geschichtlicher Blick für das Positive der Einzelreligionen in seinem Werke. Bodin erkennt, dass alle positiven Religionen eingehüllt sind in Prophetie, Orakel und Träume, dass sie der Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen bedürfen. Für die Würdigung dieser Züge der Religion kommen ihm selbst seine metaphysischen Vorurtheile zu Hilfe. Er ist von dem Glauben des 16. Jahrhunderts an diese Wunder, Orakel und Mittelwesen erfüllt. Er hätte ja auch nach dem damaligen Stande der Kritik keine Stellung zu der grenzenlosen Menge der Zeugnisse hierüber aus der alten Welt nehmen können, wenn er diese Thatsachen verworfen hätte. Ein starkes Gefühl für das Ursprüngliche, Aelteste in der Religion geht durch sein Werk. Wie Lessing in einer berühmten Stelle, mahnt er zur Vorsicht, wenn Altes um des Neuen willen preisgegeben werden soll. Ist ein Haus durch Alter hinfällig geworden, so ist es doch gefährlich, seine Ecksteine verändern zu wollen[52]).

---

[52]) Ebds. S. 47.

Giebt es nun zwischen diesen Einzelreligionen keine Entscheidung, ist weder Vernunft noch Kirche das Tribunal, vor welchem ein Urtheil über sie erstritten werden kann: so ist auch eine solche Entscheidung für die Seligkeit nicht erforderlich. Der Gottheit wird jeder Mensch angenehm sein, der sie mit reinem Sinne verehrt, wenn auch seine besonderen Vorstellungen von dieser Gottheit gänzlich irrig sind[53]). Und die Machthaber auf der Erde müssen sich endlich überzeugen, dass jede das Bewusstsein der Vergeltung stärkende Religion gleichmässig im Interesse des Staates ist. Daher der Staat alle diese Religionen zu schützen und zu toleriren hat.

Hierüber hinaus reicht dann das Bewusstsein der Verwandtschaft aller Religionen unter einander. Sind sie doch alle Kinder derselben Mutter, nämlich der Naturreligion, verehren sie doch alle denselben Vater, den einen Gott. Nur dass Mittelwesen sich den einzelnen Religionen aufgedrängt haben, eine verschiedene Bedeutung in denselben gewannen, und verselbständigt wurden. So endigt das Gespräch wie der Nathan in dem Gedanken, dass die Repräsentanten der verschiedenen Religionen eine einzige Familie, eine friedliche Gesellschaft bilden. In dieser behauptet jeder seine Religion durch die Heiligkeit seines Wandels.

Einfluss der römischen Stoa auf die Ausbildung des natürlichen Systems in den Geisteswissenschaften.

Mit dieser Richtung auf eine natürliche Religion, welche nunmehr für die Seligkeit zureichend gefunden wird, gehen die Probleme aus der Hand der Theologen in die der Philosophen über. Das natürliche System bildet sich aus. Es ist zunächst von der Theologie getragen; wir werden sehen, wie auch die Jurisprudenz und Politik zu ihm hindrängen. In ihm liegt das lösende Wort für die Bedürfnisse des 17. Jahrhunderts. Seine Grundlage aber war die Lehre von Gemeinbegriffen, eingeborenen Begriffen oder elementaren

---

[53]) Ebds. S. 41.

Einsichten, auf welche eine rationale Theologie, Rechts- und Staatswissenschaft und schliesslich auch eine rationale Naturwissenschaft gegründet werden konnte.

Um die Entstehung dieser grossen, das 17. Jahrhundert beherrschenden Lehre, nach welcher in der menschlichen Natur ein natürliches System der Religion und Sittlichkeit, des Rechtes und der wissenschaftlichen Wahrheit enthalten ist, richtig zu erfassen, müssen wir zunächst den Einfluss der römischen Stoa seit dem Aufkommen des Humanismus in einigen entscheidenden Beispielen verdeutlichen.

Ich habe bereits dargelegt, wie mit Petrarca in Italien eine Litteratur beginnt, in welcher römisches Denken sich fortsetzt und im Sinne des Cicero und des Seneca moralphilosophische Tractate entstehen. In dieser Herrschaft der stoischen Lehren kam die heroische Zeit von Florenz zum Ausdruck. Salutato repräsentirt sie. Leonardo Bruni, nach seinem Geburtsort gewöhnlich Aretinus genannt (starb 1444), bildete sich unter Salutato. Er zieht Cicero[54]) und die Stoa allen anderen Philosophen vor. Indem er Ciceros Nachricht über den anmuthigen Stil des Aristoteles erwägt, scheinen ihm die überlieferten aristotelischen Schriften wegen ihrer Dunkelheit zweifelhaft[55]). Die logische Verkünstelung schiebt er auf die nordischen Barbaren, besonders die Engländer. Ebenso weist Aeneas Sylvius besonders auf den Cicero hin. In der alten Hauptstadt der lateinischen Race selbst, zu Rom, hat Laurentius Valla (geb. 1407) dieser Richtung ihre wissenschaftliche Form gegeben. Er war aus einer angesehenen Patricierfamilie. Als eine ächte Römernatur, hat er in diesem Priesterreich als Schriftsteller römisches Lebensgefühl, wie es in Cicero, Seneca und den römischen Vätern gewaltet hatte, geltend zu machen versucht. Sein Ideal war der Redner: sein Lieblingsbuch der in seiner Jugend wiedergefundene Quinctilian: sein Ziel eine einfache männliche Denkart, welche den Willen zum Leben, die Kraft der Triebe und die Souveränität des Willens gegenüber dem Verstande auch inner-

[54]) Leonardi Aretini de studiis.

[55]) Aretinus de disputationum usu, ed. Feuerlin, Nürnb. 1734. p. 26.

halb der christlichen Ordnung zur Geltung bringen will[56]). Hierbei leiten ihn Cicero und dessen stoische und epicureische Quellen: Gemäss dem Gesetz der Natur streben wir nach dem Glück (voluptas), wir erwerben es durch freies Handeln in der Tugend, vollständig erreichen wir es doch erst in der jenseitigen Seligkeit. In Deutschland verband sich diese neue Richtung in Agricola mit dem Studium des gereinigten Aristoteles. Agricola benutzt als Vermittler des Aristoteles mit Cicero den Boethius; auch auf Themistius beruft er sich öfters. Auf dieser festeren Grundlage führt er dann aber die Aufgabe des Laurentius Valla weiter, Einfachheit, Natur, Klarheit, Brauchbarkeit zurückzubringen in die Philosophie. Sein Bildungsideal ist das des Cicero, sowie des Quinctilian: der Redner d. h. der redegewaltige, schriftstellerisch siegreiche politische Mensch, der Staatsmann der neuen Zeit. So herrscht auch in ihm das römische Ideal des Lebens, so überwiegend er auch in der dialektischen Grundlegung den Aristoteles benutzt.[57]).

---

[56]) Dialecticae disputationes III 9: An non intelligitis in omnibus naturam esse ducem? De volupt. I 13: Idem est enim natura quod deus, aut fere idem.

[57]) Die Schrift des Agricola, De inventione dialectica zeigt am besten den römischen, rhetorischen, auf die Geschäfte, nicht die Speculation gerichteten Charakter seines Denkens. Buch I nur Aufzählung und Besprechung der Topen; hier findet sich c. 6 seine Ansicht über die Universalia, sie schliesst sich am nächsten an Duns Scotus an, den er überhaupt häufiger erwähnt. Buch II handelt de locorum usu. 1. de materia, d. h. (c. 2) res de qua disserimus c. 6—14. 2. de instrumento d. h. de oratione c. 15—25. Ihre Eintheilung (c. 15) a) a structura. b) ab effectu. In den Capiteln 17—21 über die argumentatio werden die bekannten Beweisformen: Syllogismus, Induktion, Enthymema und Exempel behandelt. 3. De tractatu i. e. quomodo haec paranda sint et quae cuique rei aptanda (c. 2). Eine andere Eintheilung enthalten c. 3—5, in denen das Wesen der Dialektik und ihr Unterschied von anderen Disciplinen behandelt wird. Diese Eintheilung geht von der Aufgabe der Dialektik aus; dieselbe ist 1) docere, 2) movere, 3) delectare. Das docere ist Gegenstand des zweiten, das movere und delectare des dritten Buches. Denn Buch III handelt c. 1—3 über movere, c. 4—7 über delectare. Damit ist der Schluss der Lehre von der inventio erreicht und es folgen nun noch c. 8—14 ein Anhang de collocatione und c. 15. 16 sachliche Bemerkungen. So bildet die Rhetorik den Mittelpunkt des Werkes. Quinctilian und die rhetorischen Schriften des Cicero, dann Aristoteles sind seine Hauptquellen; daneben benutzt er Boethius und Themistius. Erkenntnisstheoretische Erörte-

Der Einfluss der Römer auf die Ausbildung des religiös-universalen Theismus in Erasmus und Zwingli ist früher erörtert worden. Ich erläutere jetzt nur an Zwingli's Schrift „über die Vorsehung," wie tief der Einfluss der Stoa auf den grossen Reformator gewesen ist.

Das höchste Gute, so sagt die Schrift über die Providenz im ersten Kapitel, ist dasjenige Gute, das allein von Natur gut ist und in sich alles Gute enthält. Es ist zugleich die höchste Macht und die höchste Wahrheit. Diese drei Vermögen sind eins in Gott. So hat Gott die beste Welt geschaffen, verwaltet sie mit seiner Vorsehung, weiss und ordnet alles. In den einfachen Gedanken dieses Kapitels klingen Cicero, zumal in der Schrift über die Natur der Götter, und Seneca überall wieder. Auch Cicero stellt allem voran, dass es die Providenz sei, welche die Welt regiere[58]. Auch Seneca findet in Berufung auf die berühmte Platostelle den Erklärungsgrund der Welt in Gott als dem höchsten Guten[59]. Und die Beziehungen zwischen Macht, Gutheit und Wahrheit in Gott werden auch in der Schrift über die Götter erörtert[60]. Der Beweisgang, welcher von der Veränderlichkeit der Dinge auf einen unveränderlichen Grund derselben schliesst, gehört den Alten[61].

---

rungen enthält I c. 11 u. c. 13. Diese sind, wie besonders c. 13 beweist, wesentlich aristotelisch. c. 11 werden die sinnlichen Wahrnehmungen (quae sensu comprehenduntur) als semina omnis nostrae scientiae bezeichnet. Stoische Elemente treten ganz zurück; im Allgemeinen ist er dem Aristoteles günstiger. Für die hier benutzten rhetorischen Schriften Cicero's hat ja dieser nach seiner ausdrücklichen Erklärung keine stoischen Quellen verwerthet. Stoische Ethik berührt II 20. III 12; unter gleichzeitiger Anführung Cato's als eines Beispiels I 11; II 14, 26, 30. Zeno genannt II 15. Stoische Dialektik erwähnt II 7; III 14 (Streit der Chrysipp mit Carneades). Gegen die stoische Physik I 28. Stoisch die Definition der Philosophie II, 29 cf. Cic. off. I 43, 153: Seneca ep. 89, 5. Dazu vergl. L. Annaei Senecae declamationes aliquot cum Agricolae commentariolis.

58) Cicero, De natura deorum l. II c. 29 § 73, wo die providentia auch auf die πρόνοια der Stoiker zurückgeführt wird.

59) Seneca, Epist. 65, 10.

60) Cicero, De natura deorum in der ganzen Darlegung von Kapitel 29 bis 31.

61) De prov. 1530 4a f.

Es ist aus Cicero, wenn dann aus dem Begriff des unveränderlichen Guten der des höchsten Wahren abgeleitet wird [62]).

Ist nun in der Voranstellung des höchsten Guten, in der Ableitung von Wahrheit, Intelligenz und Macht aus diesem Begriff der Athem des Platonismus und der praktischen Mystik zu spüren [63]), so ist dann das zweite Kapitel ganz in Stellen des Cicero und Seneca nachzuweisen möglich. Der Gegenstand dieses Kapitels ist die Natur der Providenz. Providentia est perpetuum et immutabile rerum universarum regnum et administratio [64]). Die beiden Begriffe, durch welche hier die Providenz bestimmt wird, Regierung und Administration, entsprechen der regimentalen Auffassung Gottes in der Römerwelt und gehen durch die eben angegebenen Kapitel Ciceros hindurch [65]). Gott sorgt für das Interesse der Menschen, so dass jeder ihm willig gehorchen mag [66]). Die Providenz gewährt ohne Gegenwunsch und Gegenforderung [67]). Die Güte dieser Providenz ist unermüdlich, unerschöpflich und darum beständig [68]).

62) De prov. 4a. Cicero, De natura deorum II 31, 79: Sequitur, ut eadem sit in iis, quae humano in genere, ratio, eadem veritas utrobique sit eademque lex.

63) Obwohl die Ordnung im selben Kapitel auch mehr im Sinne Ciceros umgekehrt wird. De prov. 5a: Coniungamus nunc tria ista.. Summum numen, hoc est summam potentiam atque vim. Deinde summum bonum, hoc est, ipsam boni totam rationem ac summam. Et postremo ipsam natura veritatem, hoc est, simplicitatem, puritatem, lucem, synceritatem, atque immutabilitatem, et videbimus, cum providentiam necessario esse, tum eandem omnia curare atque disponere.

64) 7b.

65) Cic. De nat. deor. II, 29, 73 ff.

66) Seneca, De beneficiis IV, c. 1 ff., c. 9, 1: una spectatur in eo accipientis utilitas.

67) De prov. 8a. Seneca, De benef. IV, c. 9, 1: plurima beneficia ac maxima in nos deus confert sine spe recipiendi, quoniam nec ille collato eget nec nos ei quidquam conferre possumus.

68) De prov. a. a. O.: Cum enim nullius egeat: deinde omnium opulentissimus sit: et postremo bonus ac benignus imo pater rerum a se conditarum, fit ut dando fatigari vel hauriri non possit, fit ut dare gaudeat, fit ut non dare nequeat. Seneca, De benef. IV, c. 3 § 2: di vero tot munera, quae sine intermissione diebus ac noctibus fundunt, non darent. in omnia enim illis natura sua sufficit plenosque et tutos et inviolabiles praestat: nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum.

Das Reich der Providenz ist ewig[69]). Aus diesen Bestimmungen entspringt der christliche Begriff der Festigkeit der Providenz, auf welche man sich verlassen kann[70]). Für diese Lehren beruft er sich selbst auf Moses, Paulus, Plato und Seneca[71]).

Das dritte Kapitel giebt einen spezielleren Nachweis. Erde und Gestirne können weder von selbst entstanden noch ewig sein. Und zwar ist Alles aus einer Quelle (fons p. 12b) hervorgegangen. Diese gemeinsame Quelle für Alles nennt Plinius natura, und diese natura ist ihm Gott[72]). Näher leitet Zwingli aus dem Begriff der Unendlichkeit ab, dass sich zu Gott die Bestandtheile der Welt als in ihm enthaltene endliche Thatsachen verhalten müssen: die Welt ist endlich. Wäre die Welt unendlich, so wären auch ihre Theile unendlich. Wären die Theile der Welt unendlich, so entstünde der Widerspruch mehrerer neben einander bestehender Unendlichen. Sonach ist das Einzelne als endlich in dem Unendlichen enthalten. Mit Begeisterung spricht Zwingli dies Princip der Immanenz aus. Cum igitur esse et existere priora sint quam aut vivere aut operari, immo fundamenta horum sint, colligitur quod quaecunque vivunt aut operantur, ex illo atque in illo vivunt et operantur, ex quo et in quo sunt atque existunt[73]). Die Rede des Paulus in Athen (Acta 17) legt er in diesem Sinne der Immanenz der ganzen Welt in Gott aus. Nec tamen solus homo in Deo est, vivit et movetur, sed universa, quae sunt, in illo sunt, vivunt et moventur. Neque de solo homine locutus est Paulus. In eo sumus, vivimus et movemur, sed per Synecdocham de creaturis omnibus. Cum enim inter sensibiles creaturas solus homo intellectu et sermone praeditus sit, solus de universis velut patronus et advocatus loquitur. Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae, quamvis

[69]) Cicero, De divinatione I c. 55, 125: Ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna.

[70]) De prov. 8b: firma igitur est providentia, quia infallibilis et certa est sapientia: quia infatigabilis est potentia, quia inoffensa est benignitas numinis.

[71]) A. a. O. 9a.

[72]) A. a. O. 14b ff. Dies ist entnommen aus Plinius N. H. II, Einleitung, besonders 7 (5) 14 ff.

[73]) A. a. O. cap. III 16b.

alia sit alia nobilior aut magis ingenua[74]). Das lebendige Naturgefühl des Schweizers erhebt sich auf diesem Standpunkt der Immanenz zu folgender, an unseren dichterischen Pantheismus erinnernden Betrachtung. Quid montes, stupida, rudis, ac iners moles, cum terram non secus quam ossa carnem, continent ac firmant: cum transitus aut vetant aut difficulter permittunt: cum tellure sint graviores, supernatant tamen et non sidunt, an non infractam numinis potentiam et majestatis illius pondus ac molem enunciant? In his igitur non minus quam in homine divinae virtutis praesentiam, qua existunt, vivunt et moventur, deprehendimus[75]).

Diese Lehre des Zwingli von der Immanenz ist ebenfalls ganz aus Cicero und Seneca geschöpft. Auch bei Seneca findet sich die von Zwingli aus Plinius hervorgehobene Einssetzung von Gott und Natur (vis illum naturam vocare: non peccabis)[76]). Auch nach Seneca atmen wir in Gott: hic est, ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus[77]). Hebt Zwingli hervor, dass alle Kreatur, nicht der Mensch allein, göttlichen Geschlechtes sei, so lehrt Seneca dieselbe Immanenz Gottes in allen Wesen, und Cicero hebt stets besonders nachdrücklich hervor, dass der Mensch göttlichen Geschlechtes sei[78]). Die Betrachtungen über Welt, Gestirne, Erde und Pflanzen, in denen Zwingli die Existenz Gottes begründet, haben ihr Vorbild an Cicero über die Natur der Götter und an Plinius.

Aus diesem Standpunkt der Immanenz oder des Panentheismus leitet Zwingli seinen Determinismus ab. Auch hierin ist er mit der Stoa in Uebereinstimmung, und diese Uebereinstimmung erstreckt sich bis auf die Worte Seneca's. Hören wir Zwingli. Nam si Deus est (ut est, solummodo enim argumentamur aduersum ἀθέους, hoc est anumines) iam est qui omnia videat, qui omnia curet, atque constituat, qui omnia operetur ac foveat. Contra

---

[74]) A. a. O. III 17a f.

[75]) De provid. III 18a.

[76]) Seneca, Natur. quaest. II, 45, 3.

[77]) Zwingli, De prov. cap. III p. 17. Sen. Nat. quaest. lib. II cap. 45, 3.

[78]) De prov. III, 17b: Nec solus homo divini generis est, sed universae creaturae. Cicero, Leg. I, c. 8, 24. Seneca, Natur. quaest. II c. 45. Epist. 44, 1; 92, 30 u. ö.

vero, si quicquam fortuito et temere fertur, si quicquam sui iuris et alienum a numinis imperio est, iam eadem ratione quidque temere est fortuitoque diffluit, et perinde omnis, omnium intellectuum, sapientia, consilium, ratio frustranea est et vana. Si enim quicquam extra numen est, vivit et movetur, iuxta illud, pari iure, ferri extra Deum homo dici potest. Nihil igitur erunt intellectus, ratio, consilium, cuncta enim suae spontis ac soluta erunt, ut casui et fortunae universa, illis vero nulla pareant. Et sic numen prorsus nullum erit [79]). Dieser Darstellung entsprechend ist auch der Hauptbeweis der Stoiker für den Determinismus, dass die Einheit des Weltganzen und die Herrschaft des Denkens über dasselbe an die festgeschlossene Verkettung aller Ursachen in ausnahmsloser Nothwendigkeit gebunden ist [80]). Und mit dem obigen Anfang der Stelle stimmt wörtlich Ciceros: neque in eo quidquam casu et fortuito factum esse, überein [81]). In der directen Linie dieser Argumentation liegt dann die berühmte Stelle Spinozas gegen die Freiheit des Menschen, als ein imperium in imperio.

In diesem Zusammenhang begründet nun auch Zwingli seinen religiösen Universalismus. Diese Lehre von der universellen Offenbarung Gottes in allen Religionen und in der Philosophie ist von den Hymnen des Lorenzo von Medici ab unter allen philosophischen Gedanken der italienischen Renaissance der originalste, fruchtbarste und zukunftvollste philosophische Gedanke gewesen. Pico hat ihn mit besonderer Begeisterung verkündigt. Er ist bei Zwingli nothwendig mit seiner Immanenzlehre gegeben. Si ergo vel apud Platonem vel Pythagoram invenias quod a divinae mentis fonte promanare odores, non ideo negligendum est quod mortalis illud monimentis comprehenderit: sed eo magis ad numinis commercium penetrandum, ut veritatis lucem clarius et clarius intueri liceat, cum eos qui unius Dei religionem confiteri non

---

[79]) Zwingli, De prov. 24a f.

[80]) Stellen bei Zeller III, 1³. S. 162f. Interessant die wörtliche Berührung mit Spinoza in De divin. I. c. 55, 125: ordinem seriemque causarum, quum causa causae nexa rem ex se gignat.

[81]) Cicero, De divin. 1 c. 55, 125. Vergl. auch zu der Stelle Seneca Epist. 83, 1: nihil deo clusum est.

fuerunt ausi, intus tamen habuisse videamus. Quae ubicumque est a numine est, etiamsi quis inter beluas habitaret. Senecae igitur verba de Platonis sententia huc ponere hac potissimum causa collibitum est, quod quaecumque sunt hactenus dicta, quaeque dicturi hoc libro sumus, ex uno fonte derivata sunt, nempe, de summi numinis natura et ingenio. Quem fontem Plato quoque degustavit, et Seneca ex eo hausit [82]).

Das vierte Kapitel handelt de homine. Die Lehre von der Erhabenheit der Menschennatur wird hier ganz im Sinne des Cicero entwickelt. Aber das Bewusstsein der Verwandtschaft mit Gott, die Beziehung der Objekte auf den Menschen als Mittel für ihn, sonach die Herrschaft des Menschen über die Erde, wie sie der regimentale Geist der Römer formulirt hat, wird in Zwinglis Schrift gesteigert zu dem an Pico angeschlossenen Gedanken, dass der Mensch der Schöpfung Einheit und Zweckmässigkeit gebe, als das Band, welches das All in Einem Punkte zusammenhält. Dies Kapitel schliesst sich überhaupt nach Sigwart's Nachweis an die oratio de hominis dignitate des Pico an [83]). Der aus dem christlichen Gemüthsleben stammende Zusatz zur römischen Stoa tritt auf, dass der Mensch geboren ist ad fruendum Deo et creaturis universis [84]). Ein zweiter christlicher Zug macht sich darin geltend, dass die höhere Anlage des Menschen von Zwingli, wie von Jakobi, als eine Fähigkeit zu vernehmen aufgefasst wird. Alles Gute stammt aus der Einwohnung des höchsten Gutes. Diese Einwohnung findet überall statt, sie ist nicht auf die jüdisch-christliche Offenbarung eingeschränkt. Als gottverwandt liebt der Mensch die Wahrheit und hat

---

[82]) De prov. 18 b f. Vergl. noch De prov. 21 a f. Die 3 langen Citate aus Seneca, welche dann Zwingli mittheilt, sind aus Epist. 65, 7—10. 65, 12—14 und 65, 19—24. Da bei Seneca über die verschiedenen Ursachen in ihrem Verhältniss zu Gott als der letzten Ursache gehandelt wird, und diese verschiedenen Ursachen alle auf Gott, als einzige Ursache zurückbezogen werden, knüpft hieran Zwingli die für ihn wichtige Lehre, dass die causae secundae nicht eigentliche causae, sondern media et instrumenta sind. Zwingli (p. 22 a f.) führt hierfür auch Stellen aus der Bibel an: Moses sah nicht Gott, sondern nur einen Engel desselben. Gott ist also der Urheber von allem.

[83]) Sigwart, Zwingli 43.

[84]) De prov. 26 a.

Ehrfurcht vor Gott. Ein Streben nach dem höchsten Gute liegt in ihm. Man kann in der That mit Sigwart sagen, dass die Anlage zur Religion nach Zwingli das ganze höhere Wesen des Menschen ausmache[85]). Hier ist der Punkt, an welchem der Schüler des Seneca und Pico übergeht in den Reformator. Die Natur des höchsten Gutes ist, sich mitzutheilen. Gott will genossen werden. So ist ihm der absolute Zweck der Welt die salus hominum. Der Kern dieser ganzen Welt ist das religiöse Leben, in welchem eben die Selbstmittheilung Gottes stattfindet. Und diese Offenbarung ist ganz universell.

Der Mensch ist aber andererseits ein endliches sinnliches Wesen. Dem Geist steht das Fleisch[86]) gegenüber: Hinc bellum illud intestinum, quo se mutuo oppugnant mens et corpus[87]). So ist der Mensch unfrei (coactus) von Natur. Auch dieses Verhältniss ist für Zwingli ein aeternes; er bedarf keines einzelnen Sündenfalles. Gott wirkt ebenso gut im Menschen alles, als in den seelenlosen Objekten. Er giebt nun in dem Gesetz den Menschen die Regel seines Willens. Lex est perpetua voluntas Dei. Genauer: lex est numinis iussus, illius ingenium ac voluntatem exprimens[88]). Gott selbst steht aber entsprechend dieser Begriffsbe-

---

[85]) Ich erwähne folgende Stellen aus dem vierten Kapitel: p. 26b: Mens veri amans et subinde numinis reverens, e cuius substantia cognationem trahit, aequitati et innocentiae studet. p. 28a Suspirat mens ad Deum, et de illius liberalitate cuncta sperat. p. 27a Mens .. natura lux, substantia pura ac justi amans .. ut quae ex numine originem trahat. p. 34b Adime .. homini rerum divinarum cognitionem et curam, jam humanarum peritia et cura non eximent a beluis; nam et beluae quaeque sui suorumque curam habent. . . Cumque illam (sc. curam) superne illatam habet, tunc tandem est homo.

[86]) Der Ausdruck σάρξ, caro, Fleisch, der wohl von Epikur herrührt, bei Seneca Epist. 65, 22. ad Marc. 24, 5. Epist. 74, 16.

[87]) Zwingli, De prov. p. 26b. Seneca ad Marc. 24, 5: Haec quae vides ossa circum [iecta] nobis, nervos et obductam cutem voltumque et ministras manus et cetera, quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt. obruitur his animus, effocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coniectus. omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat.

[88]) De prov. p. 30a. Zwingli legt auf diese selbständige Begriffsbestimmung Werth. In der That fliesst sie aus der ihm eigenen Hervorhebung der Aeter-

stimmung nicht unter dem Gesetz, da ihm seine natura und sein ingenium das sind, was uns das Gesetz ist. So löst sich die Frage nach dem Rechte Gottes zur Verurtheilung dessen, der das Gesetz verletzt, durch die Nothwendigkeit, den Willen Gottes durch diese Verurtheilung festzulegen. Der Güte Gottes widersprach nicht diese Verurtheilung und Bestrafung der gesetzwidrigen menschlichen Handlungen durch Gott, da Gott durch dieselbe seine Gerechtigkeit klarzulegen genöthigt war. Seiner Weisheit widersprach sie nicht, weil Gott in der Erlösung das Mittel der Ausgleichung fand. Demgemäss liegt in diesem christlichen Zweckzusammenhang, welchem die Gnadenwahl oder Praedestination eingefügt ist, die ganze Rechtfertigung Gottes. Divina providentia, cum mundum conderet, praevidit ac disposuit, ut cuncta suo ordine ac tempore fierent [89]). Ueberblickt man diese ganze theologische Argumentation, so ist auch in ihr schliesslich der Grundgedanke der stoischen Theodicee christlich gewendet. Das moralische Uebel war im Zusammenhang einer Welt nothwendig, welche zum Guten erheben wollte; nur dass freilich der Rathschluss zur ewigen Verdammniss mit dem germanisch freien und milden System Zwinglis augenscheinlich in Widerspruch bleibt. Diesen Widerspruch haben dann von Franck und Coornhert bis auf Lessing und Schleiermacher die Theologen der transcendentalen Richtung im Sinne des Origenes aufgelöst [90]).

---

nität und Konstanz in dem Wesen, sonach auch in dem Willen Gottes. Hierdurch unterscheidet sie sich von den bekannten beiden Definitionen Ciceros de leg. I. 6, 18. de rep. 22, 33. Die von ihm bestrittene Definition des Chrysipp ist von ihm entnommen aus Dig. lib. I. tit. 3.

[89]) De prov. p. 61b. Recht stoisch ist noch die Darlegung, warum es in dieser Welt auf bestimmte Zeit oft dem Guten schlecht, dem Schlechten aber gut gehe p. 72b: sic liberum est providentiae cuncta disponenti, illis uti assidue ad publicam utilitatem, ut vivae virtutis exempla proponat et ostendat, quanta res sit virtus quaque via paretur. Hiermit vergl. Seneca, De providentia Cap. VI.

[90]) Zwingli berichtet in dieser Schrift de prov. 43a ff., wie er die Ansicht des Thomas von Aquino von der menschlichen Freiheit und ihrem Verhältniss zur Prädestination, als er noch studirte, gebilligt habe: dann aber habe ihn besonders das Studium des Paulus zu der entgegengesetzten Ansicht hin-

---

geführt. Auch Worte des Augustin führt er hier an. Indess steht es hiermit schlechterdings in keinem Widerspruch, dass ihn die beständige Lectüre des Seneca von Jugend auf in dieser Richtung disponirte, neben ihr die des Pico. Dann haben augenscheinlich beide die definitive Form seines Systems in dem Werk de prov. wesentlich bestimmt. Zu den erwähnten Urtheilen über Seneca ist noch zuzufügen de prov. p. 20^{b} f. 55^{b}. In der letzteren Stelle meint er, er würde das Loos des Socrates und Seneca dem des römischen Pabstes vorgezogen haben. Dass seine Polemik über das liberum arbitrium p. 42^{b} ff. auch den Erasmus im Sinne hat, scheint mir zweifellos.

IV.

Bemerkung.

In meinem Aufsatze betitelt: causa sui, causa prima et causa essendi, erschienen im 3. Heft des letzten Jahrganges des Archivs, wies ich auf S. 326 auf eine Arbeit von L. Busse (d. J. Schr. X. „Essenz und Existenz bei Spinoza") hin. Der Hinweis lautet folgendermassen: „Wenn L. Busse die Essenz und Existenz bei Spinoza mit dem Kantischen „Sein an sich" und den „Erscheinungen" charakterisirt, so . . . "

Herr Busse führt in einer brieflichen Mitteilung Beschwerde darüber, dass der Hinweis, in der Form, in welcher er auftritt, den Anschein erwecken dürfte, als teilte der Verf. der zuletzt genannten Arbeit die idealistische Ansicht Erdmann's hinsichtlich der Auffassung der Einzeldinge bei Spinoza, während er gerade die Fischer'sche Ansicht vertrete. Allerdings habe ich das Citat nicht genau wiedergegeben. Die Stelle daselbst lautet vollständig (d. J. Schr. X. p. 290): „Wir können den Unterschied der beiden Seinsformen etwa mit dem Kantischen Terminus dem Sein an sich und den Erscheinungen charakterisieren, wobei aber festzuhalten ist, dass Spinoza's Erscheinungssein durchaus nicht wie Erdmann meint . . . sondern eine „Erscheinung an sich" der reale wirklich existirende . . . Ausdruck des wahren Kernes des Dinges an sich" . . . Allein da es mir bei demselben lediglich auf den Gegensatz von „Erscheinung" und „Sein an sich" ankam, so erlaubte ich mir die kleine Abweichung, zumal das Missverständnis zunächst durch die ausdrückliche Betonung der realistischen Ansicht im Nachsatze auf derselben S., dann durch das Heranziehen der idealistischen Ansicht von Erdmann und Trendelenburg auf S. 330 als Gegensatz zu der früher im Aufsatze vertretenen Ansicht, meiner Ansicht nach gehoben ist. Eine fernere Berichtigung möchte ich hinzufügen, dass auf derselben S. bei der Erörterung der „causa efficiens" und „conditio sine qua non" bei Spinoza, wo ich die Ansicht von Busse in der genannten Arbeit wiedergebe, ein Hinweis auf dieselbe unterlassen worden ist.

Coethen, Anhalt. Dr. B. Seligkowitz.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



I.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1890. 1891.

Von

E. Zeller.

Zweiter Artikel.

Wenden wir uns zu den einzelnen Philosophen. Ueber Sokrates liegt aus unsern Berichtsjahren nur eine kleine Abhandlung vor:

Weissenborn, E., Zu Xenophons Apomnemoneumata. Jahrb. f. class. Philol. CXLIII (1891) S. 114—119.

Diese Abhandlung unternimmt es, im Gegensatz zu meiner Auffassung der Unterredung zwischen Sokrates und Theodora, Mem. III, 11, darzuthun, dass dieses ganze Gespräch von Sokrates auf die sittliche Belehrung seiner Zuhörer berechnet sei. Da aber der Text dieser löblichen Absicht, auch bei der weitherzigsten Exegese, grosse Schwierigkeiten in den Weg stellt, wird § 9 und ein Theil von § 10, namentlich aber § 13 und 14 gestrichen. Und diess alles, um nicht einräumen zu müssen, dass Sokrates, der doch auch bei Plato εἰρωνευόμενος καὶ παίζων πάντα τὸν βίον διατελεῖ, von seiner dialektischen Kunst nicht blos für den Zweck der moralischen Erziehung, sondern auch einmal ohne diese Absicht Gebrauch machte.

Unter den Schülern des Sokrates ist zunächst Xenophon mehrfach besprochen worden. Döring's Abhandlung über die Memora-

bilien, Arch. IV, 34—60. V, 61—66, kennen unsere Leser. Mit der gleichen und den verwandten Schriften X.'s beschäftigt sich

Lincke, K., De Xenophontis libris Socraticis. Jena, 1890. 15 S. 4°.

L. stellt hier die Behauptung auf, Xenophon habe zuerst Mem. I. 1—II, 6 mit Ausnahme verschiedener von ihm für unecht erklärter Stücke, dann als Theil des gleichen Werks den Oekonomikus, mit Ausnahme von c. 3, 1—6, 11, die ebenfalls Interpolation seien. niedergeschrieben, ein anderer aber nach seinem Tode dieses unvollendete Werk ohne Befolgung eines bestimmten Planes aus seinem Nachlass ergänzt und aus dem Oekonomikus eine eigene Schrift gemacht. Derselbe sei vielleicht auch der Verfasser des Gastmahls, Xenophon selbst sei diess keinenfalls. L.'s Beweise (so weit er sich auf's Beweisen überhaupt einlässt) mag, wer Lust hat, bei ihm selbst nachsehen. Etwas wirklich beweiskräftiges ist mir darin nicht begegnet.

Müller, E., Wer ist der Verfasser der älteren Schrift von der athenischen Verfassung? (Zittau 1891. 17 S. Gymn. progr.)

werden wir der Beurtheilung der Philologen um so mehr überlassen dürfen, da es für die Geschichte der Philosophie kaum ein Interesse hätte, wenn es dieser Abhandlung auch gelungen wäre. die Vermuthung, dass jene merkwürdige politische Tendenzschrift von Kritias verfasst sei, zu grösserer Gewissheit zu erheben, als diess der Sachlage nach möglich zu sein scheint.

Schacht, H., De Xenophontis studiis rhetoricis (Berlin, Heinrich und Kemke. 1890. 57 S. I. D.)

weist überzeugend nach, dass Xenophon als Stilist von der Rhetorik seiner Zeit, namentlich Gorgias und Antiphon, stark beeinflusst war, und er benützt diese Wahrnehmung zur Vertheidigung mancher Lesarten, Stellen und Bücher, welche wegen ihrer vermeintlichen Abweichung von Xenophon's Schreibart verdächtigt worden sind.

Kaibel, G., Xenophon's Kynegetikos (Hermes XXV, 1890. S. 581 —597)

vertheidigt die Aechtheit dieser Schrift, macht für c. 1 und 12 eine Nachahmung von Antisthenes' grösserem Herakles, und für die Schriften aus Xenophon's späterer Zeit überhaupt isokratischen Einfluss wahrscheinlich, und bringt auch sonst manches, was auch für die Beurtheilung von Xenophon's philosophischen Arbeiten Beachtung verdient. — Mit Kaibel nimmt

Dümmler, F., Zum Herakles des Antisthenes (Philologus L, 1891, S. 288—296)

an, dass Xenophon a. a. O. den Herakles benützt habe, bestreitet aber, dass er in der Darstellung des Chiron, wie K. gewollt hatte, seinem Vorgänger widerspreche. Im weiteren vermuthet D., möglicherweise mit Recht. Berücksichtigung des Herakles bei Plato Euthyd. 297 C. Krat. 411 A. 398 B; er macht ferner wahrscheinlich, dass Antisthenes den Prometheus, Atlas und andere zu Vertretern der Meteorosophie gemacht und dieser in Herakles und Chiron seine praktische Lebensweisheit gegenübergestellt hatte, und dass auch Palamedes als Repräsentant der ἐγκύκλιος παιδεία von ihm ungünstig beurtheilt worden war, während Xen. Cyneg. 1. 11, und wie er glaubt auch Plato Rep. VII, 522 C dieser Darstellung stillschweigend entgegentreten.

Hagen, P., Zu Antisthenes (Philologus L, 381—384)

vergleicht zu Dio Chrysost. or. 13, 16. S. 425 R. S. 407 Af. des pseudoplatonischen Klitophon und sieht die gemeinsame Quelle beider Stellen in Antisthenes' Archelaos; da indessen Dio im vorhergehenden mit dem θεὸς ἀπὸ μηχανῆς unverkennbar auf den Klitophon verweist, wird dieser jedenfalls seine nächste Quelle sein.

Süpfle, „Zur Geschichte der cynischen Sekte", Arch. IV, 414 ff. und Natorp's Untersuchungen über Aristippus, Arch. III, 347 ff. 514 ff. habe ich hier nur zu nennen.

Einige Beiträge zur Biographie des Bio aus Borysthenes, dieses halb cynischen halb cyrenaischen Litteraten, deren Inhalt er

in seiner Geschichte d. griech. Litteratur in der Alexandrinerzeit I, 32 f. wiederholt hat, gibt

Susemihl, F., Zu den Biographieen des Bion und des Pittakos bei Laert. Diogenes. Jahrb. f. Philol. CXLI (1890) 187—189.

Ein bekanntes Wort seines Lehrers, des Cyrenaikers Theodoros, (bei Plut. tranqu. an. 5) weist R. von Scala ebd. CXL, 474f. bei Polyb. XXXVIII, 8, 9 (2, 9) nach.

Plato.

Van Cleef, F. B., De attractionis in enuntiationibus relativis usu platonico. Bonn 1890. 54 S. I. Diss.

Eine fleissige, etwas mechanisch angelegte Sammlung grammatischen Materials; die Geschichte der platonischen Schriften und der platonischen Philosophie wird von ihr nicht berührt.

Meiser, K., Kritische Beiträge (Sep.-Abdr. aus den W. Christ dargebrachten Abhandlungen). München, C. H. Beck'sche Buchhandlung 1891.

Von den 14 Seiten dieser Beiträge gehören hieher nur die 4 ersten: „Ist Platon der Verfasser des Dialoges Kriton?“ M. verneint diese Frage aus zwei Gründen: 1) weil Plato den Kriton, der sich nach Phädo 115 D für das Bleiben des Sokrates verbürgt hatte, seine Entweichung nicht hätte planen lassen können, und 2) weil mit dem vernichtenden Urtheil der Apologie 32 A über die athenische Verfassung der „sklavische Gehorsam gegen den Staat“ Kr. 50 E im Widerspruch stehe. Allein von diesem Widerspruch könnten wir, wenn er überhaupt vorhanden wäre, den platonischen Sokrates keinenfalls freisprechen: wir wissen ja auch aus dem Phädo 98 E, dass Sokrates trotz seiner Verurtheilung der athenischen Zustände sich verpflichtet glaubte, dem ungerechten Urtheil sich nicht zu entziehen. Beides widerspricht sich aber auch nicht im geringsten; und ebenso braucht nicht erst durch Stellen wie Arist. Polit. V, 12. 1315 b 15. Rhet. III, 3. 1406 a 23. Plato Gorg. 484 B erwiesen zu werden, dass das νόμοις δουλεύειν, das M. sklavisch findet, dem Griechen einfach als Bürgerpflicht gilt.

Was aber Krito's Bürgschaft für das Dableiben des Sokrates betrifft, so kann diese doch nur darin bestanden haben, dass er für das Erscheinen des Sokrates vor Gericht eine Kaution gestellt hatte; warum ihn diess aber hätte abhalten müssen, Sokrates nach der Verurtheilung zum Entweichen aus dem Gefängniss Gelegenheit zu verschaffen, lässt sich nicht absehen. Selbst wenn Plato aus besonderen Gründen den (inzwischen verstorbenen) Krito fälschlich zum Urheber des Fluchtplans gemacht hätte (hierüber Ph. d. Gr. IIa[4], 200, 2), wäre er damit der Ehre desselben in den Augen seiner Leser gewiss nicht zu nahe getreten. Indessen genügt die Aussage des Epikureers Idomeneus nicht zum Erweis der Sache. Der Umstand, dass Aristoteles schon in seinem Eudemus, mehrere Jahre vor Plato's Tod, neben dem Phädo auch den Krito, doch wohl als platonische Darstellung, nachahmte (Ph. d. Gr. IIa[4], 461, 3. IIb[3], 59. 1), wird von M. nicht berücksichtigt.

Mit der Abfassungszeit der platonischen Schriften beschäftigt sich

Dümmler, F., Chronologische Beiträge zu einigen platonischen Dialogen. Basel 1890. 52 S. gr. 4.

Diese ausführliche Abhandlung widerlegt zunächst S. 1—8 mit überzeugenden Gründen die Meinung von Sudhaus, welche auch ich Arch. IV, 136 abgelehnt habe, dass Plato im Gorgias den Nikokles des Isokrates im Auge habe. Sie entwirft sodann S. 8 ff. ein Bild von Isokrates' Verhältniss zu Plato an der Hand der beiderseitigen Schriften, deren wechselsweisen Beziehungen der Vf. nachspürt. Ob aber diese von ihm durchaus richtig bestimmt werden, und ob sie sich überhaupt mit solcher Sicherheit bestimmen lassen, wie er diess unternimmt, ist mir fraglich. Dass Isokrates π. ἀντιδόσ. 260 auf Plato, und speciell auf Rep. VI, 500 geht, nehme auch ich mit D. S. 8 und Bergk an; ebenso mit jenem (S. 16), dass § 283 Plato gilt. Zweifelhafter erscheint mir die Hindeutung von ἀντιδ. 62 (D. S. 9) auf Rep. IV. 425 E f., da diese Stelle, wenigstens ihrer Hauptabzweckung nach, nicht Litteraten, wie Isokrates, sondern praktische Staatskünstler (νομοθετοῦντες οἷα ἄρτι, 425 C f., διήλθομεν) befehdet: von einer „Kritik des isokrateischen

Panegyrikos“ weiss ich in ihr nichts zu finden. — Eher möchte Plato vielleicht, wenn man ihn darum befragt hätte, auch unsern Rhetor zu den μισθαρνοῦντες σοφισταὶ gerechnet haben, welche nach Rep. VI, 493 A den Neigungen des Demos schmeicheln. Aber auch in dieser Aeusserung finden sich keine so speciellen Hinweisungen auf Isokrates, dass wir Grund hätten, sie (mit D. S. 12) an erster Stelle auf ihn zu beziehen, und gerade für das, was am meisten nach einer individuellen Anspielung aussieht, dass der „Sophist“, die ἀναγκαῖα δίκαια und καλὰ nenne, fehlt die isokratische Parallele. — Rep. II, 380 B. 381 C. IX, 586 A—C sieht D. mit Teichmüller eine schneidende Kritik der Helena, deren Abfassung er (S. 39 f.) der der Republik mit Recht vorangehen lässt; ich sehe sie nicht. — Dass der Areopagitikus jünger ist, als der platonische Staat, behauptet D. S. 14 gegen Reinhard mit Grund; dass sein § 20 eine Reminiscenz an Rep. VIII, 560 D enthält (D. S. 15), ist möglich, noch wahrscheinlicher ist es von § 41 vgl. Rep. IV, 425; andererseits bezieht D. 16 f. Areopagit. 57 ff. vielleicht richtig auf Plato; π. εἰρ. 71 f. scheint mir nichts auf ihn hinzudeuten, und dass Isokrates die Gedanken, die er ebd. 3. 9. 31 ausspricht, oder was ebd. 109 und ad Nicocl. 45 steht, nur von Plato entlehnt haben könne, möchte ich gleichfalls nicht behaupten. — Die von D. S. 21 aus seinen Akademika wiederholte Vermuthung, dass der grössere Hippias auf Isokrates gemünzt sei, habe ich bereits Arch. IV, 126. 129, seine Ansicht über die Abfassungszeit des Theätet (S. 22 ff.) V, 297 ff. besprochen. — Für die Priorität des Phädo vor Isokrates' Euagoras — mir auch aus anderen Gründen durchaus wahrscheinlich — macht D. S. 29 das Verhältniss von Euag. 79 zu Phädo 60 E geltend; für unerweislicher halte ich dagegen die Annahme (D. S. 30 ff.), dass der Eingang des Nikokles den Gorgias, und ad Nicocl. 48 f. 4—8 die Republik im Auge habe. — Den Busiris mit D. S. 38 bis gegen 374 v. Chr., also über Isokrates' 60. Lebensjahr herabzurücken, verbietet m. E. der Charakter dieser Rede ebenso wie ihr § 50. Um so mehr bin ich mit D. S. 41 ff. darüber einig, dass der Schluss des Euthydem Plato's unmittelbare Antwort auf die Sophistenrede ist (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 531, 1), der Gorgias dagegen auf Isokrates noch nicht Bezug nimmt;

dass dieser seinerseits c. Soph. 19 Plato angreife (D. 44), glaube ich nicht. Eher mag D. Recht haben, wenn er S. 42 die Uebereinstimmung einiger Stellen im Phädrus und der Sophistenrede aus beiderseitiger Benützung gorgianischer Sätze erklärt. Noch entschiedener kann ich (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 541, 1) zustimmen, wenn D. den Gorgias jetzt gegen 395 setzt, so wenig ich ihn auch mit ihm für älter halte als Protagoras und Meno. Wenn D. 48 f. zu zeigen sucht, dass der Kratylus nicht vor 387 geschrieben sein könne, so haben mich seine Gründe nicht überzeugt; und so scheint er mir überhaupt nur zu oft mit unerweislichen oder sogar unwahrscheinlichen Voraussetzungen zu rechnen, so treffend auch seiner ganzen Anlage nach das wenig geschmeichelte Bild ist, das er uns in seiner gelehrten und anregenden Abhandlung von Isokrates und seinem Verhalten gegen Plato entwirft.

Eine Reihe von Emendationen platonischer Stellen enthalten die „Jahrbücher f. class. Philologie“ Bd. CXLI. CXCIII (1890. 1891). Im Gorgias schlägt Liebhold (CXLIII, 767 f.) vor 503 D statt τέχνη τις εἶναι zu setzen: „τέχνης τινὸς δεῖται“; 513 D statt τὰς παρασκευὰς u. s. w. . . τ. παρασκ. ἑκάστῳ ἐπὶ τὸ θεραπεύειν . . . πρὸς ἡδονὴν ὁμιλοῦντι, . . . μὴ καταχαριζομένῳ ἀλλὰ διαμαχομένῳ“; 517 E statt ὄντα τοιοῦτον: „οὐδ' ὄντα τοι“. Ich halte keine von diesen Aenderungen für nöthig oder empfehlenswerth. — Dass im Euthyphron 15 E an dem überlieferten Text nichts zu ändern ist, zeigt Cron ebd. 169—176, nur viel zu umständlich, gegen Wohlrab u. A., indem er das ὅτι σοφὸς u. s. w. mit Recht (wie schon Schleiermacher) von ἐνδειξάμενος abhängig macht. — CXLI, 25 f. will Apelt Rep. V, 473 D, wie ich glaube nicht glücklich, αἱ πολλαὶ φύσεις in αἱ πολιτικαὶ φύσεις verwandeln. Richtiger setzt derselbe CXLIII, 556 f. Rep. VII, 532 C statt (πρὸς τὰ φαντάσματα) θεῖα: „θέα“, und I, 336 E: „ἰοὺ, ἰοὺ“ für οἴει τε σύ. — Ganz entbehrlich und undurchführbar finde ich dagegen Seliger's Vorschlag (CXLIII, 286 f.) im Phädrus 246 B—E (πῇ δὴ οὖν u. s. f.) hinter 248 C: τούτῳ τρέφεται zu versetzen.

Ueber Zweck und Composition des Phädrus handelt Seliger „Platon's Phaidros“, Arch. IV, 215—238. Einige Stellen des gleichen Gesprächs erläutert

(Vahlen, J.) Index lectionum Berolin. 1890—1891. 15 S. 4°.

Es wird hier zunächst 260 D unter Beseitigung entbehrlicher Conjecturen ein bis auf wenige Buchstaben durch Handschriften geschützter Text hergestellt, der so lautet: ἀλλ', εἴ τι ἐμὴ ξυμβουλή, κτησάμενον ἐκεῖνο οὕτως ἐμὲ λαμβάνειν. Es wird ferner überzeugend nachgewiesen, dass im nächstfolgenden, 260 E, die von Schanz verdächtigten Worte: τοῦ δὲ λέγειν, φησὶν ὁ Λάκων, ἔτυμος τέχνη ἄνευ τοῦ ἀληθείας ἧφθαι οὐκ ἔστιν οὔτε μήποτε ὕστερον γένηται gar nicht entbehrt werden können, dass sie sich auf ein von Plutarch (Apophth. Lac. 17 S. 233 b) nicht aus Plato berichtetes Apophthegma beziehen und der platonischen Ausdrucksweise durchaus entsprechen, dass daher nichts an ihnen zu ändern ist. Es wird endlich bei dieser Gelegenheit von zwei andern platonischen Stellen, deren Anspielungen auf homerische zu allerlei überkünstlichen Deutungen Anlass gegeben haben, Prot. 315 B f. Symp. 198 B f., eine Erklärung vorgelegt, welche sich durch ihre einfache Sachgemässheit auch mir durchaus empfiehlt. Wenn Vf. zum Schluss unsere Commilitonen ermahnt, sich in Plato's Geist und attische Urbanität einzuleben und dem Schlummerlied der Trägheit keinen Glauben zu schenken, dass man die griechische Litteratur ausreichend kennen lernen könne auch ohne griechisch zu verstehen, und wenn er die Ueberzeugung ausspricht, dass schon Plato allein die Mühe, griechisch zu lernen, reichlich belohne, so können wir nur wünschen, dass diese Worte die allgemeinste Beachtung finden.

Cron, Zu Platon's Euthydemos. Sitzungsber. der philos.-philol. und histor. Classe der K. Bayerischen Akad. 1891. S. 556—638.

Diese letzte Arbeit eines kürzlich verstorbenen um Plato verdienten Gelehrten bringt eine Untersuchung über den Euthydem, welche dieses Gespräch und seine einzelnen Theile zwar im ganzen, an Bonitz anknüpfend, richtig auffasst, welche aber seiner Kunst und Absicht doch nicht ganz gerecht wird. Cron's Vorschläge zur Aenderung des Textes scheinen mir entbehrlich; sein Schlussergebniss, dass der Euthydem um 360, nicht von Plato selbst sondern von Speusippus oder sonst einem Platoniker verfasst sein möge, wird von dem Herausgeber, W. Christ, mit Recht abgelehnt.

Die Handschriften des Theätet behandelt M. Wohlrab S. 59 bis 65 der Commentationes Fleckeisenianae (Leipz. Teubner. 1890). Zwei einleuchtende Conjecturen zu demselben finden sich bei Gomperz Beiträge zur Kritik und Erkl. griech. Schriftst. (Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. 122, IV. 1890) S. 18 f.: 174 A statt ἑκάστου ὅλου: „ἑκὰς τοῦ ὄχλου“, 149 D statt νέον das schon von Heindorf vorschlagene δέον. Die Abfassungszeit dieses Gesprächs habe ich Arch. IV, 189 ff., Rohde's neueste Abhandlung darüber V, 289 ff. besprochen. Mit einem Theil seines Inhalts, den Erörterungen über die Erkenntnisstheorie des Protagoras und die ihr verwandte späterer Philosophen, beschäftigt sich ausser Natorp's Abhandlung Arch. III, 347 ff.

Rick, H., Neue Untersuchungen über den platonischen Theätet. München. 1891. 17 S. 4°. Gymn. progr.

Das Neue in diesen Untersuchungen führt sich im wesentlichen auf drei Punkte zurück: 1) bezieht R. die Schilderung 152 C ff., welche nach Plato's eigenen Andeutungen über die Lehre des Protagoras hinausgeht, nicht blos auf eine, sondern auf zwei von einander verschiedene Theorieen, von denen die eine 152 D bis 155 D, die andere 156 A—157 C dargestellt werde, über deren Urheber er aber keine Vermuthung ausspricht; 2) bestreitet er den Zusammenhang des Protagoras mit Heraklit; 3) glaubt er die Episode 172 C ff. mit der Widerlegung der Skepsis in eine engere Beziehung setzen zu dürfen, als diess gewöhnlich geschieht. In seiner Erörterung über die erste von diesen Annahmen sucht R. zunächst S. 3 f. darzuthun, dass die Definition des Wissens als αἴσθησις den beiden von ihm vorausgesetzten Klassen von Philosophen gemeinschaftlich angehört habe. Allein in den Stellen, auf die er sich hiefür stützt. 152 C. 155 D, liegt durchaus keine Andeutung davon, dass in der Auseinandersetzung 151 E ff. „die Definition gewisser Philosophen vom Wesen des Wissens, sowie ihre Berufung, dass dieselbe eigentlich schon in der Lehre des Protagoras enthalten sei,“ wiedergegeben werden solle. Theätet sagt vielmehr 151 E ganz in eigenem Namen, dass das Wissen in der Wahrnehmung bestehe, und ebenso zeigt Sokrates 152 B f. 160 D von sich aus, und ohne

jede Hinweisung auf Andere, die das gleiche auch schon gesagt haben, dass sich diess auch aus dem bekannten Satz des Protagoras ergeben würde. Bis 152 C spricht daher Plato lediglich in eigenem Namen von der Theorie des Protagoras. Alles weitere dagegen, bis 157 C, bezieht sich (mit Ausnahme der kurzen und beiläufigen, gegen das vorangehende und folgende deutlich abgegrenzten Abfertigung des cynischen Materialismus 155 E) auf eine und dieselbe, 152 D ff. ihren allgemeinen Voraussetzungen, 156 A ff. ihrer näheren Ausführung nach geschilderte Theorie (die des Aristippus), wie diess ausser anderem schon aus 156 A, verglichen mit 152 D, 156 D f. vgl. m. 153 E hervorgeht. Mit dieser Theorie theilte aber nach Plato's bestimmter Aussage 152 E. 157 C vgl. 183 B f. Protagoras die Voraussetzung des Flusses aller Dinge; und wir haben (wie Ph. d. Gr. I[5], 1099 f. gezeigt ist) nicht den geringsten Grund, die Richtigkeit dieser Aussage zu bestreiten; und wenn R. S. 13 meint, wie Protagoras 166 C spricht, würde ein Anhänger Heraklit's nicht gesprochen haben, scheint es mir, Plato lasse ihn vielmehr gerade desshalb sich so ausdrücken, um ihn als Herakliteer zu bezeichnen: er selbst sagt ja γίγνοιτο, und nur in Anbequemung an den herrschenden Sprachgebrauch (εἰ εἶναι δεῖ ὀνομάζειν, was R. gänzlich missverstanden hat) εἴη. — In der Episode 172 C—177 C sieht R. wenigstens eine indirekte Widerlegung der 172 B geschilderten moralischen Skepsis; ich kann diesen Zweck derselben weder 172 B noch sonst wo angedeutet finden, aber hier auf diesen Punkt nicht genauer eingehen.

Hebler's Erläuterungen platonischer Stellen (Soph. 248 D f. Phileb. 22 C. Tim. 34 B f.) Arch. III, 233 ff. 532 ff.

sind hier nur kurz zu berühren.

Uhle, H., De Platonis convivii locis quibusdam explicandis emendandisve (Commentatt. Fleckeisenianae S. 67—69)

nimmt Symp. 190 C. 183 C. 191 A. 202 A. 183 A. 213 C den überlieferten Text m. E. mit Recht gegen neuere, auch in die Ausgaben eingedrungene Aenderungen in Schutz. 218 A nimmt er ein Anakoluth an; mir ist das γὰρ = nämlich unanstössig. 193 A liest er κατὰ γραφὴν, und erklärt dieses: „im Umriss“.

Schirlitz, C., Beiträge zur Erklärung der Rede des Sokrates in Platons Symposion (Neustettin 1890. 61 S. Gymn. Festschr.)

verbindet mit einer eingehenden Widerlegung des Tadels, welchen Koch (in dem Arch. I, 603 angezeigten Programm) gegen den obengenannten Abschnitt des Gastmahls erhoben hat, eine gute und lichtvolle Erläuterung desselben. Ein Anhang bringt S. 50—61 Emendationen und Erklärungen zu 199 D. 200 D. 205 C f. 206 C f. 209 C f. 210 C. 212 B.

Bäumker, Cl., Noch einmal zu Platons Timäus p. 51 E—52 B (Philosoph. Jahrb. 1891, 256—259)

widerlegt mit einleuchtenden Gründen eine verfehlte Deutung des ὀνειροπολεῖν Tim. 52 A, welche Braig an dem gleichen Ort S. 22—29 aufgestellt hatte.

Wendland, P., Die Tendenz des platonischen Menexenus (Hermes XXV, 171—195).

Diese Abhandlung vertheidigt die Annahme, dass der Menexenus als ein ächtes Werk Plato's wenige Jahre nach dem Abschluss des antalcidischen Friedens verfasst sei, mit solchem Geschick, dass sie wohl als das beste und erschöpfendste betrachtet werden kann, was bis jetzt in diesem Sinne geschrieben worden ist; sie führt namentlich den Beweis für die durchgängige Beziehung des Menexenus auf die Rhetoren der gorgianischen Schule, deren Manier in dem Einleitungsgespräch verspottet, in der Rede selbst nachgebildet wird; und sie findet eine direkte Berücksichtigung des gorgianischen Epitaphios durchaus wahrscheinlich. Plato's Absicht bei der Abfassung der Schrift war nach W. (S. 180), den Rhetoren zu zeigen, „dass er, wenn er nur wolle, ohne grosse Mühe eine epideiktische Rede verfassen könne, die sich vor den ihrigen nicht zu verstecken brauche". Ref. seinerseits kann auch nach den Auseinandersetzungen des Vf. kaum glauben, dass Plato, und zwar gerade auf dem Höhepunkt seines künstlerischen Vermögens, in den Jahren, in denen das Gastmahl entstand, einen seiner würdigen Zweck darin gefunden hätte, sich mit den Rednern des Tages auf dem Felde der schmeichlerischen Volksrede in einen

Wettstreit einzulassen; noch weniger aber, dass er für diesen Zweck ein solches Verfahren eingeschlagen hätte, wie er es im Menexenus eingeschlagen haben müsste. Gesetzt auch, er hätte irgend eine besondere Veranlassung gehabt, jene Leute seine Ueberlegenheit fühlen zu lassen, so durfte diess doch nicht in der Art geschehen, dass er selbst auf ihren Standpunkt herabstieg, und für alle jene Geschichtsfälschungen, in denen der Menexenus von den gewissenlosesten Volksschmeichlern der Zeit kaum überboten werden konnte, in den Augen der Leser die Verantwortlichkeit übernahm. Sondern er musste seinen eigenen Standpunkt in unzweideutiger Weise von dem der angeblichen Aspasia unterscheiden: er musste entweder durch eine Kritik ihres Epitaphios in einer seinem Vortrag folgenden Besprechung, oder durch eine zweite, berichtigende Rede über den gleichen Gegenstand, oder durch augenfällige persifflirende Uebertreibungen in dem Ton und der Haltung der Leichenrede deutlich zu erkennen geben, dass er nicht die Absicht habe, den Inhalt und die Form dieser Rede selbst zu vertreten. So macht er es sonst immer in ähnlichen Fällen: im Phädrus, im Gastmahl, im Euthydem, im Protagoras. Anders der Menexenus. Wird auch 234 E ff. ausdrücklich gesagt, dass die Redner bei ihren Lobsprüchen sich um die Wahrheit nicht kümmern, so folgt daraus doch nicht, dass Sokrates, nach 249 D f. der eigentliche Vefasser der Rede, ebenso verfahren wolle, und wird die Rede 236 D als ein Spiel bezeichnet, so ist diese Bezeichnung Plato bekanntlich auch für ganz ernsthaft gemeinte Reden geläufig (am nächsten steht unserer Stelle die ἔμφρων παιδιὰ πρεσβυτῶν Gess. VI, 769 A); man könnte daher aus ihr nicht schliessen, dass es Sokrates mit dem Inhalt seines Vortrags nicht ernst sei. Dieser selbst, und namentlich die Peroration von 246 A an, macht vielmehr ganz entschieden den entgegengesetzten Eindruck, und dieser kann durch das Lob des Gehörten, mit dem das Gespräch abschliesst, nur verstärkt werden; und so haben ja auch die Athener in der Folge den Uebertreibungen und Geschichtsfälschungen unserer Rede die Ironie so wenig angemerkt, dass sie dieselbe alljährlich zum Preis ihrer Stadt vortragen liessen. Soll sie daher doch ironisch gemeint sein, so müsste man annehmen, unser Gespräch sei ein Entwurf, den Plato

unvollendet und ungefeilt bei Seite gelegt, und den ein anderer nach seinem Tod herausgegeben habe, während er selbst ihm eine weitere, berichtigende Besprechung beigefügt haben würde; und man könnte mit dieser Hypothese auch manche Einzelheit, die uns jetzt zum Anstoss gereicht, zurechtzulegen versuchen. Aber es ist allerdings schwer zu glauben, dass Plato seinen Lehrer 15 oder mehr Jahre nach seinem Tode mit einer Verletzung der geschichtlichen Möglichkeit, gegen die alle seine sonstigen Anachronismen eine Kleinigkeit wären, ausführlichst über Dinge hätte reden lassen, von denen alle Welt wusste, dass er sie nicht erlebt hatte. Eine so burleske Einkleidung hätte doch, sollte man meinen, jeden ernsthaften Eindruck seines Werkes zum voraus unmöglich machen müssen, und mit dem Ton der epitaphischen Rede hätte sie schlecht gestimmt. Verweist man endlich auf die Zeugnisse, aus denen der platonische Ursprung des Menex. hervorgehen soll, so würde die Berücksichtigung von Menex. 244 E in Isokrates' Paneg. 53 (W. S. 178) den platonischen Ursprung des Menex. noch nicht unbedingt beweisen; indessen scheint mir dieselbe um so unsicherer zu sein, da W. selbst S. 181 an Gorgias' θεράποντες τῶν ἀδίκως δυστυχούντων erinnert, und da auch die Bemerkung, dass Athen in seiner Grossmuth nur zu weit gehe, schon vor dem Menexenus gemacht worden sein kann. Was aber Arist. Rhet. III, 14. 1415 b 30 anbelangt, so hat mir W. S. 193 f. den Zweifel (Ph. d. Gr. IIa, 461, 5), ob dieses Citat nicht interpolirt ist, nicht benommen.

Hirzel, R., Aristoxenos und Platon's erster Alkibiades (Rhein. Mus. XLV, 419—435)

sucht zunächst mit gewohntem Scharfsinn die Vermuthung zu begründen, die sich freilich über eine gewisse mittlere Wahrscheinlichkeit wohl kaum hinausbringen lässt: der Inder, welcher nach Aristoxenus Sokrates belehrte, dass sich die menschlichen Dinge nicht ohne die göttlichen erkennen lassen, habe diess in einem Dialog jenes Peripatetikers gethan. Diesen Dialog beantwortet nun, wie H. glaubt, ein Akademiker in dem pseudoplatonischen Alcibiades, indem er jenen Satz und seine Begründung Sokrates selbst in den Mund legt. Indessen tritt dieser Satz hier 134 C

doch, wie mir scheint, allzu beiläufig auf, als dass wir das Hauptmotiv des ganzen Gesprächs, dessen Thema Symp. 216 A entnommen ist, in der Absicht suchen könnten, ihn zur Geltung zu bringen. Die bekannten Behauptungen des Spintharus über die Leidenschaftlichkeit des Sokrates mit Synesius, dem auch H. 427 beitritt, auf die Jugendjahre des Sokrates zu beschränken, verbietet der Umstand, dass Spinth. die rohen Zornesausbrüche des Philosophen selbst mitangesehen haben will; vgl. Ph. d. Gr. IIa, 65, 3.

Brinkmann, A., Quaestionum de dialogis Platoni falso adscriptis specimen. Bonn 1891. 28 S. Inaug.-Diss.

führt in einer sorgfältigen Untersuchung aus der Sprache wie aus dem Inhalt der 'Αλκυών den Beweis, dass dieses im Alterthum schon als unplatonisch erkannte Gespräch im 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. unter dem massgebenden Einfluss der stoischen Theologie verfasst worden ist.

Schmitt, Fr., die Verschiedenheit der Ideenlehre in Plato's Republik u. Philebus. Giessen. 1891. 42 S. I.-Diss.

Der Verfasser dieser Dissertation gibt einen in allem wesentlichen zutreffenden Bericht über den Inhalt des Philebus und der auf die Ideen bezüglichen Abschnitte der Republik, und bestreitet bei dem ersteren mit Recht diejenigen, welche von seinen vier Kategorieen die des πέρας auf die Ideen deuten. Aber bei der Vergleichung der beiderseitigen Lehren setzt er unberechtigterweise voraus, dass alle im Philebus auftretenden Bestimmungen, deren die Rep. nicht erwähnt, Plato zur Zeit ihrer Abfassung noch fremd gewesen seien, während doch vor allem untersucht werden musste, ob Plato nach der Abzweckung und dem Zusammenhang der fraglichen Erörterungen eine bestimmte Veranlassung hatte, ihrer zu erwähnen, ob daher daraus, dass er diess unterlässt, seine Unbekanntschaft mit ihnen hervorgeht; und die (Ph. d. Gr. IIa, 548 verzeichneten) Rückweisungen der Rep. auf den Philebus lässt er, wie die meisten, unbeachtet.

H. Hoffmann's Abhandlung über den Philebus und die Ideenlehre kennen unsere Leser aus Arch. IV, 239 ff., meine Stellung zu seiner Ansicht aus Arch. II. 693.

Brandt, P., Zur Entwicklung der platonischen Lehre von den Seelentheilen, M. Gladbach 1890. 35 S. 4°. G. Progr.

Diese Abhandlung gibt ihrem grösseren Theile nach eine vergleichende Uebersicht über die Lehre von den Seelentheilen, wie diese im Staat, im Timäus, im Phädrus und Phädo niedergelegt ist. Diese Lehre wird sorgfältig, und abgesehen von einigen untergeordneten Punkten, wie ich glaube, richtig auseinandergesetzt; beispielsweise nenne ich die guten Bemerkungen S. 26 f., in denen B. der Vermuthung entgegentritt, dass die Psychologie des Phädrus später sei als die des Phädo. Eigenthümlicher aber, und wenn sie sich erweisen liesse auch wichtiger, als seine Darstellung der platonischen Seelenlehre, ist eine Annahme, von der Brandt bei seinem Versuch ausgeht, die geschichtliche Entwicklung derselben nachzuweisen: die Annahme (S. 3 ff.), dass unsere 10 Bücher vom Staate nur die späte (um 360 vollendete) Umarbeitung und Erweiterung eines Jugendwerks seien, desselben, das schon Aristophanes in den Ekklesiazusen verspotte. B. hat diese Annahme, wie er uns mittheilt, von Usener entlehnt; da wir aber nicht beurtheilen können, ob er die Ansicht seines Lehrers, und noch weniger, ob er ihre Gründe durchaus genau und vollständig wiedergegeben hat, werden wir uns bei der Prüfung seiner Hypothese lediglich an ihn selbst zu halten haben. Und da macht mich meinerseits zunächst schon die Sicherheit stutzig, mit der B. nicht selten als Thatsache behauptet, was im günstigsten Fall eine annehmbare, vielleicht aber auch eine ganz unwahrscheinliche Vermuthung ist. Er weiss (S. 6 f.) „sicher", dass Rep. IV Anf. ein späterer redaktioneller Zusatz ist; dass B. V, 449 ff., über die Weiber- und Kindergemeinschaft, mit Rücksicht auf die aristophanische Komödie umgearbeitet wurde; dass das Bild der τρυφῶσα πόλις (Rep. II, 372 E) „in dem ersten Entwurf noch keinen Platz hatte"; dass die Bemerkung des Glaukon über die ὑῶν πόλις ebd. D nachträgliche Berücksichtigung eines gegen Plato's erste Republik erhobenen Einwurfs ist; dass (S. 9) der Staat den Φιλόσοφος (Soph. 217 A) „absorbirt hat" u. s. w. In Wahrheit handelt es sich in allen diesen Fällen um blosse Möglichkeiten, deren Wahrscheinlichkeit verschieden beurtheilt werden wird, je nachdem man

von dieser oder jener Voraussetzung über die Entstehung der Republik ausgeht, deren Thatsächlichkeit aber nicht zu beweisen ist. Allein auch mit den Beweisen für seine Gesammtansicht über das platonische Werk hat es B. viel zu leicht genommen. Er stützt sich S. 7, 3 auf die bekannte Angabe des Gellius XIV, 3, 3, von der er doch selbst einräumt, dass sie ihrem Hauptinhalt nach keinen Glauben verdiene; und den Umstand, dass Gellius gar nicht von einem früheren Entwurf der Republik sondern von den ersten Büchern unseres gegenwärtigen Werks redet, hofft er mit der Bemerkung unschädlich machen zu können, diese Bücher hätten zu der Behauptung, dass Xenophon seine Cyropädie der Republik entgegengesetzt habe, keinen genügenden Anlass gegeben. Diess ist nun doch ein sehr unsicherer Beweisgrund: warum soll es denn undenkbar sein, dass die von Gellius überlieferte, wie B. selbst annimmt erfundene, Angabe eine ungeschickte Erfindung ist? Wir wissen ja aber auch gar nicht, wie es bei ihrer Entstehung zugieng: ob nicht zuerst nur im allgemeinen behauptet worden war, Xenophon habe die Cyropädie der Republik entgegengestellt, und erst das Bedenken, dass diese später erschienen sei, als jene, die Einschränkung der Behauptung auf die ersten Bücher der Republik veranlasste. Dass Aristophanes in den Ekklesiazusen eine platonische Schrift über den Staat im Auge habe, behandelt B. S. 6 f. als selbstverständlich, ohne irgend eine Berücksichtigung derjenigen, welche (wie Ref. Phil. d. Gr. IIa[4], 551 f.) zu zeigen versucht haben, dass eine Bezugnahme jenes Stücks auf Plato, und insbesondere auf eine platonische Schrift, ganz unerweislich ist. S. 7, 1. 16, 1 wiederholt er Pfleiderer's Versicherung, dass aus Symp. 209 ff. Plato's frühzeitige Beschäftigung mit Politik unzweifelhaft, seine frühe politische Schriftstellerei mit hoher Wahrscheinlichkeit hervorgehe; während es sich doch dort um ein solches Fortschreiten vom Niederen zum Höheren handelt, für das lediglich dogmatische Gesichtspunkte massgebend sind, das uns daher über Plato's persönliche Entwicklung, und vollends über die Abfassungszeit seiner ersten politischen Schriften, nicht den geringsten Aufschluss gibt. Er eignet sich S. 9 Krohn's Behauptung an, der spätere Ursprung unserer Republik lasse sich „mit Sicherheit"

daraus erweisen, dass die nach Tim. 19 C dem Kritias und Hermokrates vorbehaltene Darstellung bereits in dieser V, 466 D bis 475 E stehe: so einleuchtend es auch jedem unbefangenen Leser sein muss, dass die hier gegebene Schilderung staatlicher Einrichtungen ihrem ganzen Charakter nach von der Geschichtserzählung verschieden ist, die Kritias Tim. 19 C ff. aufgetragen und von ihm 24 D ff. 27 A theils gegeben theils versprochen wird. (Was im Hermokrates gestanden hätte, lässt sich aus dem Timäus überhaupt nicht abnehmen.) Er glaubt S. 7, 3 die deutliche Spur einer doppelten Redaktion der Republik darin zu erkennen, dass der Inhalt des πρῶτος λόγος, auf den 295 B zurückverwiesen wird, zwar der Rekapitulation Tim. 17 C, aber nicht der Rep. 369 E ff. vorliegenden Ausführung entspreche; er traut also Plato zu, dass er bei der Herstellung eines Kunstwerks wie unsere Republik nachlässig genug gearbeitet hätte, um im 3. Buch auf eine Erörterung zu verweisen, die er eben erst aus dem zweiten ausgeworfen hatte. Und doch lag die Lösung der selbstgemachten Schwierigkeit nahe genug: mit dem πρῶτος λόγος 395 B ist eben nicht blos die Stelle 369 D—370 C, überhaupt keine einzelne Stelle gemeint, sondern die Behauptung, dass die φύλακες neben ihrem politischen Beruf kein anderes Geschäft treiben dürfen, und dieser Satz war 374 A—D, unter Zurückweisung auf 369 D ff., aber nicht blos „nachträglich" sondern genau am richtigen Ort und als ein Grundpfeiler des ganzen Staatsgebäudes, dem Sinne nach der Angabe 395 B durchaus entsprechend, vorgetragen worden.

Brandt's Hauptargument besteht aber in der Behauptung, dass die Uebersicht über die am vorhergehenden Tage gepflogenen Erörterungen, mit welcher der Timäus 17 B—19 B eröffnet wird, mit dem Inhalt unserer Republik sich nicht decke und daher eine andere Gestalt dieses Werkes voraussetze, in welcher alles in jener Uebersicht nicht erwähnte noch fehlte. B. setzt diess S. 3 ff. eingehend auseinander: er untersucht aber nicht, ob es unbedingt nothwendig war, dass der ganze Inhalt unserer Republik, wenn die Uebersicht im Timäus sich auf sie bezieht, in derselben vollständig erwähnt wurde. Selbstverständlich ist diess durchaus nicht. Sokrates sagt Tim. 17 C: τῶν ὑπ' ἐμοῦ ῥηθέντων λόγων περὶ πολι-

τείας ἦν τὸ κεφάλαιον. Er will also nur an das erinnern, was er über den Staat gesagt hat, und so beschränkt er sich denn auch wirklich auf die politischen und socialen Einrichtungen der Republik; aller jener psychologischen, moralischen, pädagogischen und metaphysischen Erörterungen dagegen, welche in unseren Büchern vom Staat einen so breiten Raum einnehmen, wird theils gar nicht, theils nur in knappster Andeutung gedacht. Aber folgt daraus, dass dieselben in der Zeit, als Plato den Timäus schrieb, noch keinen Bestandtheil seines „Staats" bildeten? Es ist ja doch auch denkbar, dass der Philosoph im Timäus absichtlich nur die Punkte als die „Hauptpunkte seiner Staatslehre" (s. o. und 19 A: ὡς ἐν κεφαλαίοις πάλιν εἰπεῖν) hervorhebt, die sich unmittelbar auf das Staatsleben beziehen, und in denen sich der Gegensatz seines Idealstaats gegen die bestehenden Staatseinrichtungen besonders anschaulich ausspricht; anderes dagegen, was uns vielleicht zum Theil wichtiger ist, was aber auch Arist. Pol. II, 6 οἱ ἔξωθεν λόγοι nennt, übergeht oder nur leicht streift. Selbst der Timäus verbirgt nicht ganz, dass in den Reden des vorhergehenden Tages mehr enthalten war, als uns hier daraus mitgetheilt wird. 27 C sagt Kritias: nachdem Timäus die Entstehung der Welt bis zum Menschen verfolgt habe, wolle er die von Sokrates Erzogenen (παρὰ σοῦ πεπαιδευμένους διαφερόντως) als Athener schildern. Er bezeichnet mithin als den Hauptinhalt der sokratischen Reden, mit unserer Republik ganz übereinstimmend, die Erziehung. S. 18 A wird dieser nur mit ein paar Worten gedacht: γυμναστικῇ καὶ μουσικῇ, μαθήμασί τε ὅσα προςήκει τούτοις ἐν ἅπασι τεθράφθαι. Und doch hätte dieser Gegenstand zu keiner Zeit von Plato nur beiläufig behandelt werden können. Schon dieses Beispiel kann zeigen, wie wenig man zu der Voraussetzung berechtigt ist, in dem Werk, über das Tim. 17 f. berichtet wird, könne nichts eingehender besprochen worden sein, was hier nicht oder nur flüchtig berührt ist. Noch deutlicher erhellt es aber aus der Undurchführbarkeit der von Brandt verfochtenen Hypothese. Denn es ist für's erste nicht blos nach dem Vorgang des Phädrus, den auch B. „Rep. I" voranstellt, sondern auch aus allgemein psychologischen Gründen sehr unwahrscheinlich, dass ein so ideell und so

spekulativ angelegter Geist, wie Plato, gerade in einer Jugendschrift, noch unter dem frischen Eindruck der sokratischen Dialektik und Ethik, sich auf politische und sociale Vorschläge beschränkt, ihre philosophische und moralische Begründung dagegen, von der sie in seinem System gar nicht getrennt werden können, erst ein Menschenalter später nachgetragen haben sollte. Wenn ferner in „Rep. I" alle die Erörterungen gefehlt haben sollen, deren der Timäus nicht ausdrücklich erwähnt, so müssten darin auch die Auseinandersetzungen über die Poësie und Musik II, 376 E bis III, 403 C gefehlt haben. Nun ist es aber gerade dieser Abschnitt, dem jene Rückweisung 395 B angehört, von der B. glaubt, sie sei aus „Rep. I" in unser jetziges Werk übergegangen, für das sie nicht mehr passe; diese im Timäus nicht erwähnte Auseinandersetzung müsste sich also auch schon in „Rep. I" gefunden haben. Wenn aber dieses, so lässt sich nicht mehr behaupten, was in der Uebersicht des Timäus übergangen ist, könne in dem Werk, auf das sie sich bezieht, nicht gestanden haben. Wie sollen wir uns weiter das Verhältniss unserer jetzigen 10 Bücher vom Staate zum Timäus denken? B. glaubt S. 8 f., die Umarbeitung der Republik und die Ausarbeitung des Timäus seien neben einander hergegangen. Mir ist diess bei dem Umfang dieser beiden Werke und der für sie erforderlichen Studien, und bei dem unverkennbaren Unterschied ihres sprachlichen und künstlerischen Charakters, recht unwahrscheinlich; indessen ist die Frage, welche uns hier zunächst angeht, nicht die, wann sie verfasst, sondern wann sie veröffentlicht wurden. B. müsste annehmen, der Timäus sei früher ausgegeben worden als die Republik; denn wenn jene vor ihm oder auch nur mit ihm in die Hände der Leser gelangte, wäre es unbegreiflich, wesshalb der Timäus (wie B. behauptet) statt der neuen an die veraltete und unvollständige Darstellung der platonischen Staatslehre angeknüpft haben sollte. Aber ebenso unbegreiflich wäre es andererseits, dass in der Republik, wenn sie später erschienen wäre als der Timäus, jede Hindeutung auf diesen fehlt, und wir aus ihr nicht das geringste darüber erfahren, dass es Timäus, Kritias und Hermokrates sind, denen Sokrates die Unterredungen über den Staat erzählt. Und auch das wäre, falls es drei platonische Werke über den Staat

gab, „Rep. I“, unsere Republik und die Gesetze, schwer zu erklären, dass nicht blos kein anderer alter Schriftsteller von „Rep. I“ etwas weiss, sondern auch Aristoteles das zweite und dritte von jenen Werken zwar ausführlich bespricht, des ersten dagegen nicht einmal erwähnt, und selbst seiner Bemerkung (Pol. II, 6. 1264 b 39) über die ἔξωθεν λόγοι, welche in unserer Republik einen so breiten Raum einnehmen, nicht beigefügt hat, in der ersten Bearbeitung dieses Werks habe es sich hiemit noch anders verhalten. Denn unbekannt hätte ihm, der 366 in den platonischen Schülerkreis eintrat, jene erste Bearbeitung unmöglich sein können, wenn sie bis um 360 die einzige Urkunde der platonischen Politik war, und wenn Plato selbst noch im Timäus auf sie verwiesen hatte. Fragen wir endlich, welches Bild wir uns von Plato's wissenschaftlicher und litterarischer Entwicklung machen müssten, wenn die Republik in ihrer gegenwärtigen Gestalt erst um 360, mit oder nach dem Timäus, vollendet worden wäre, so erhielten wir gleichfalls ein sehr überraschendes Ergebniss: im ersten Jahrzehend nach Sokrates' Tod, trotz der Unterbrechung durch Reisen, eine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit, aus welcher neben der Apologie und den kleineren sokratischen Gesprächen der Protagoras, der Meno, der Gorgias, der Theätet, der Euthydem, der Kratylus, vielleicht auch Sophist und Politikus, und dazu, nach B., noch „Rep. I“ hervorgegangen wären; in den nächsten 30 Jahren, der Zeit männlicher Kraft und Reife, Beschränkung auf einige wenige Schriften; in die letzten 12 Lebensjahre des Philosophen, zwischen sein 68. und 80. Jahr, seine umfassendsten Werke, Republik, Timäus und Gesetze, zusammengedrängt, und in dem gleichen Zeitraum überdiess jene Umbildung des Systems, von der Aristoteles Zeugniss gibt, die aber der Republik und dem Timäus noch fremd ist. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass es sich wirklich so verhielt, und um sich dieser Unwahrscheinlichkeit gegenüber behaupten zu können, müsste die Hypothese, aus der sie sich ergeben würde, viel stärkere Beweise hinter sich haben als die, welche B. für die seinige geltend gemacht hat.

Murr, J., Was sagt uns Plato vom Jenseits? Innsbr. Vereinsbuchh. 1891. 31 S. 12°.

ist eine Zusammenstellung eschatologischer Stellen aus Plato zum Zweck der Erbauung, die auf wissenschaftlichen Werth wohl selbst keinen Anspruch macht. Die θεοὶ übersetzt Vf. „Gott"; Mythus und Dogma zu unterscheiden. kommt ihm nicht in den Sinn.

Friedrichs, E., Platon's Lehre von der Lust im Gorgias und Philebus. Halle 1890. 52 S. Inaug.-Diss.

Eine vergleichende Darstellung der in den beiden Gesprächen vorgetragenen Ansichten über die Lust, welche sorgfältig untersucht und im wesentlichen richtig wiedergegeben werden; zur Einleitung dient ihr eine Uebersicht über die Lustlehre des Sokrates, der Cyniker und Cyrenaiker und des platonischen Protagoras. Dass F. S. 10 für die Entscheidung der Frage, ob Plato die Voraussetzungen unbedingt vertreten haben würde, von denen im Prot. die Widerlegung des Sophisten durch Sokrates ausgeht, die Beiziehung der Apologie und des Krito ablehnt, finde ich nicht gerechtfertigt; dagegen ist es richtig, wenn er S. 20 f. 45 bemerkt, der Gorgias rede von der ἡδονή in einem engeren und niedrigeren Sinn als der Protagoras und später wieder der Philebus; zugleich lässt sich aber auch die Unsicherheit nicht übersehen, welche in den Gebrauch dieses Ausdrucks dadurch gekommen ist, dass er ohne strengere Unterscheidung dieser beiden Bedeutungen bald alle angenehmen Gefühle, mit Einschluss der sittlichen und intellektuellen, bald nur die sinnlichen bezeichnet.

Dümmler, F., Prolegomena zu Platons Staat und der platonischen und aristotelischen Staatslehre. Basel, 1891. 63 S. 4°. Univ.-Progr.

Dieses zweite umfangreiche Programm, welches D. seinem oben besprochenen über die Chronologie der platonischen Schriften hat folgen lassen, bezieht sich nur mittelbar auf die platonische und aristotelische Staatslehre: seinen nächsten Zweck bildet eine Zusammenstellung alles dessen, was uns von der politischen Litteratur der Griechen in der Zeit ein Bild geben kann, welche der Abfassung des platonischen Staates vorangieng. Da uns von dieser

Litteratur, abgesehen von den xenophontischen und pseudoxenophontischen Schriften, nur wenige Trümmer erhalten sind, war D. für die Lösung seiner Aufgabe fast ganz auf Combinationen angewiesen, deren vielfache Unsicherheit im einzelnen er selbst nicht verkennt, von denen er aber doch hofft, sie werden im ganzen ausreichend darthun, dass in dem Zeitpunkt, in dem Plato mit seiner politischen Theorie auftrat, schon seit zwei Menschenaltern lebhafte litterarische Erörterungen über viele die Grundlagen des Staats und der Gesellschaft betreffende Fragen in verschiedenem Sinn stattgefunden hatten. Dieser Nachweis ist ihm auch, wie ich glaube, im wesentlichen gelungen, und er hat namentlich von dem Schriftsteller, der ihm die meisten Anhaltspunkte für seine Untersuchung geliefert hat, von Euripides, zahlreiche Aeusserungen beigebracht, die eine Benützung oder auch eine polemische Berücksichtigung von Ansichten vermuthen lassen, welche von Zeitgenossen dieses Dichters ausgesprochen worden waren; inwieweit diess freilich in Schriften geschehen war, und was in jenen Aeusserungen von andern entlehnt, was eigener Gedanke oder Einfall des Dichters war, ist oft schwer zu entscheiden. Dümmler's Ergebnisse in kurzem Auszug wiederzugeben, ist kaum möglich, da hiefür zu viele und verwickelte Einzelheiten in Betracht kämen; nur ein paar Punkte will ich noch berühren, im übrigen aber auf die Schrift selbst und ihre vielfach belehrenden und anregenden Ausführungen verweisen. — S. 30 beruft sich D. zum Beweise dafür, dass wirklich in sophistischen Kreisen die Existenz eines natürlichen Rechts bestritten wurde, neben dem platonischen Thrasymachus und Kallikles (die man doch auch so wenig, wie die Aussage Theät. 167 C. 172 A, für willkürliche Erfindungen halten kann: vgl. Bd. V, 175) treffend auf Gess. X, 889 E; wenn er aber doch geneigt ist, in dem ἰδιωτῶν 890 A ein Zeichen davon zu erkennen, dass diese Stelle nicht auf berufsmässige Weisheitslehrer gehe, so ist hiegegen nicht blos an die μισθαρνοῦντες ἰδιῶται οὓς σοφιστὰς καλοῦσι Rep. VI, 493 A, sondern vor allem daran zu erinnern, dass die ἰδιῶται in den Gesetzen den ποιηταὶ gegenübergestellt sind, und somit nichts anderes bezeichnen sollen als das ἄνευ μέτρων 886 B; vgl. Hier. Müller z. d. St. — S. 49, 1 ist „das

κρείσσονος συμφέρον des Kallikles" (wofür Thrasymachus stehen sollte) natürlich nur ein Schreibfehler. — Dass der Einwurf gegen die Ehe unter Blutsverwandten Mem. IV. 4, 20 ff. nur von Xenophon herrührte nicht von seinem Lehrer, (S. 53) möchte ich nicht behaupten; gerade über die Ehe haben auch noch andere hervorragende Geister nur zu oft recht ungenügend gesprochen, und der Beweis des platonischen Sokrates für die gleiche Begabung der Männer und Frauen Rep. V, 451 D ff. ist um nichts bündiger als der des xenophontischen gegen die Ehe zwischen Eltern und Kindern. Der letztere geht eben (hier wie Mem. II, 2, 4) von den griechischen Vorstellungen über die Ehe aus, nach denen der Zweck derselben lediglich in der Erzielung von Kindern besteht: um die Naturwidrigkeit einer ehlichen Verbindung darzuthun, muss nachgewiesen werden, dass sie diesen Zweck schlecht erfüllt. — Sagt endlich D. S. 55. 60, die erste Einführung der Lehre von der Weibergemeinschaft werde zwar von Aristoteles Polit. II, 7. 1266 a 34 Plato zugeschrieben, diese Angabe sei aber „nachweisbar falsch", so kann ich diess nicht einräumen. Arist. nennt allerdings Plato a. a. O. nicht blos den ersten, sondern sogar den einzigen, der jene Einrichtung bis jetzt vorgeschlagen habe, wenn er bemerkt: οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν u. s. w. Aber bei den „andern", mit denen Plato hier verglichen wird, denkt er dem Zusammenhang nach nur an die Urheber von Verfassungsentwürfen, welche mit den beiden platonischen zusammengestellt werden konnten. Denn nachdem er diese besprochen hat, fährt er c. 7 fort: es gebe zwar auch noch andere πολιτεῖαι[1]), sie alle bleiben aber den bestehenden Verfassungen näher als die Plato's; οὐδεὶς γὰρ u. s. w. Diese Aeusserung verträgt sich aber nicht blos mit der Thatsache, die Aristoteles doch unmöglich unbekannt sein konnte, dass Aristophanes in seiner Komödie einen Staat mit Weibergemeinschaft geschildert hatte (denn diese Caricatur des Komikers gehörte nicht zu den πολιτεῖαι, von denen er redet), sondern sie verträgt sich auch mit der An-

[1]) Unser Text lautet: εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι αἱ μὲν ἰδιωτῶν αἱ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν. Wenn hieran etwas zu ändern ist, möchte ich am ehesten das φιλοσόφων streichen: nothwendig scheint mir aber auch diess nicht.

nahme, es habe schon vor Plato einzelne Lobredner jener Einrichtung gegeben; was Aristoteles leugnet ist nur dieses, dass es ausser der platonischen Republik noch einen anderen Entwurf einer Staatsverfassung gegeben habe, in dem die Einführung der Weibergemeinschaft vorgeschlagen war. Dass es aber einen solchen gab, lässt sich nicht beweisen. Mag Herodot IV, 104 die Bemerkung, dass die Agathyrsen wegen ihrer Weibergemeinschaft sich als Eine Familie betrachten, von Hippias oder wem sonst entlehnt haben: in einer πολιτεία, welche die Einführung der Weibergemeinschaft vorschlug, braucht sie nicht gestanden zu haben; und ebensowenig folgt diess aus Euripides' κοινὸν γὰρ εἶναι χρῆν γυναικεῖον λέχος (Fr. 653, D. S. 55), selbst wenn er diesen Gedanken einem andern verdankt. Auch D. räumt aber S. 60 ein, es sei unsicher, ob irgend ein Sophist Vorschläge für die praktische Einführung der Weiber- und Gütergemeinschaft gemacht habe; nur um solche handelt es sich aber bei Aristoteles.

Natorp, Demokrit-Spuren bei Platon, Arch. III, 515 ff. ist hier nur zu nennen.

Unger, G. F., Eudoxos von Knidos und Eudoxos von Rhodos (Philologus L, 191—229)

sucht seinem Hauptinhalt nach zu beweisen, dass der berühmte Mathematiker und Astronom aus Knidos, welcher längere Zeit der Akademie angehörte, nicht, wie Böckh fand, 408/7—356/5, sondern 420/19—368/7, bzw. 419/8—367/6 gelebt habe, und um 395 mit Plato in Aegypten gewesen sei; dass ferner die ihm vielfach zugeschriebene γῆς περίοδος nicht von ihm, sondern von dem gleichnamigen Rhodier, um 250, verfasst sei. Mit dieser Hauptuntersuchung verbindet sich aber noch eine Reihe von Erörterungen, welche das Leben und die Chronologie Plato's und einiger vorsokratischen Philosophen betreffen. Dem Vf. in seine verwickelten Untersuchungen eingehender zu folgen, muss ich mir versagen; von den Voraussetzungen derselben habe ich zwei nicht ganz unwesentliche, die Aechtheit des 13. platonischen Briefs (S. 210) und die Glaubwürdigkeit des Stesimbrotus in seinen Aussagen über Themistokles (S. 195), Ph. d. Gr. II a[4], 483, 5. I[5], 972 f. bestritten.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen vor Maimuni, Strassburg, Trübner.

Bark, F., Descartes' Lehre von den Leidenschaften, Diss., Rostock.

Cantor, Vorlesungen über Geschichte d. Mathematik II. Bd., Leipzig, Teubner.

Cohn, Leop., Zur indirecten Ueberlieferung Philos und der älteren Kirchenväter. (Mit einem Nachwort von P. Wendland), Jahrb. f. protest. Theol. XVIII, H. 3.

Draesecke, Joh., Apollinarios, Sein Leben und seine Schriften, Leipz., Hinrichs.

Elter, Corollarium in Epicteti et Moschionis sententias, Progr., Bonn.

Festner, C., Chr. Aug. Crusius als Metaphysiker, Diss., Halle.

Frerichs, H., Questiones Lucretianae, Progr., Oldenburg.

Gaebel, Kritische Bemerkungen über Aristot. Metaphysik III, Progr., Soest.

Goldeck, E., Descartes' mathem. Wissenschaftsideal, Diss., Halle.

Gomperz, Th., Die jüngst entdeckten Ueberreste einer den platon. Phaedon enthaltenden Papyrusrolle, Sitzungsber. Wien, Bd. 127.

Herzog, E., Zur Litteratur über den Staat der Athener, Diss., Tübingen.

Hille, H., Ueber die platonische Lehre vom Eros, Progr., Liegnitz.

Hirzel, Rud., Zur Characteristik Theopomps, Rhein. Museum Bd. 47, H. 3.

Kalbfleisch, In Galeni de placitis Hippocratis et Platonis libros observationes criticae, Berlin, Heinrich & Kemke.

Kirchner, H., Die Sprachphilosophie vor Platon, Progr., Brieg.

Kolligs, H., Descartes' Ansicht über eingeborne Vorstellungen, Progr., Siegburg.

May, O., Die früher dem Seneca zugeschriebene Abhandl. de quattuor virtutibus aus einer Handschr. veröffentlicht, Progr., Neisse.

Myska, G., Platons Politikos im Verhältniss zur Politeia und den Nomoi, Progr., Allenstein.

Nikel, Sozialpolitik und soziale Bewegungen im Alterthum, Paderborn, Schöningh.

Patin, Heraklitische Beispiele, 1. Hälfte, Progr., Neuburg a./D.

Rühl, Theod., Die Aufgabe der Beredsamkeit nach Platon, Diss., Erlangen.

Schafstaedt, De Diogenis epistulis, Diss., Göttingen.

Schmalz, C., Die Grundbegriffe der Ethik Spinozas, Diss., Berlin.

Scholder, Ueber Kants philos. Entwurf „Zum ewigen Frieden", Programm, Münster.

Siebeck, H., Ueber die Lehre vom genetischen Fortschritt der Menschheit' Gel., Giessen.

Sudhaus, S., Prolegomena ad Philodemi Rhetorica, Diss., Bonn.

Temming, E., Darstellung und Kritik der moralischen Bildungslehre Kants, Diss., Jena.

Usener, H., Epikureische Handschriften auf Stein, Rhein. Museum Bd. 47. H. 3.

Volger, H., Die Lehre von den Seelentheilen der alten Philos., Progr. Ploen.

Zeller, Ed., Die Philosophie der Griechen, 1. Theil, 2. Halbband, 5. Aufl., Leipzig, Reisland.

Ziegert, P., Die Psychologie des Clemens Alexandrinus, Diss., Erlangen.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VI. Band 2. Heft.

V.

L'Isagogicon moralis disciplinae di Leonardo Bruni Aretino.

Dell' Isagogicon disse il Voigt[1]) sulla fede del Janitschek, essere un confronto tra l'etica epicurea e la stoica, con preferenza di quest' ultima, che sarebbe messa d'accordo coll' etica cristiana. Il che non è esatto. Di paragoni tra l'etica antica e la cristiana non è traccia nell' operetta dell' Aretino, e tra le scuole antiche vi riporta la palma non la stoica ma la peripatetica. Il rimpianto Prof. Fiorentino non potè vedere se non un solo codice dell' Isagogicon, e ben s'appose nel giudicarlo destituito di novità, in quanto nulla vi si contenga, che non sia stato già detto e da

[1]) Voigt: Die Wiederbelebung des classischen Alterthums. 2. ed. Berlin 1881 II. 458. Sfortunatamente non conosco il libro del Janitschek: Die Gesellschaft der Renaissance in Italien und die Kunst. Stuttgart 1879, dove sono pubblicati alcuni frammenti dell' operetta dell' Aretino secondo due codici Viennesi. Pare che tanto al Janitschek quanto al Voigt sia sfuggito che l'operetta fu stampata più volte, onde non si può dire che fu dimenticata al sorgere dell' arte della stampa. È erronea l'asserzione che l'operetta sia dedicata al Benzi.

Aristotele e da Cicerone. Ma non per tanto io non dubito che se a quell' infaticabile ricercatore non fosse mancato il tempo, e altre ricerche più importanti non lo avessero distolto, non avrebbe trascurate quest' operetta, che vale più della disciplina morale del Filelfo, e nell' esattezza storica e nell' acuta valutazione delle dottrine vince lo stesso dialogo del Valla, benchè gli resti indietro per originalità e audacia di pensiero.

L'Isagogicon, benchi oggi quasi del tutto ignorato, fu pure publicato più volte tra la fine del secolo XV, e il principio del XVI, come sappiamo dal Mehus (Leonardi Arretini libri VIII ad fidem codd. m. suppleti et castigati Florentiae MDCCXXX p. LVII), e dal Bandini (Catal. II. 512 e III. 170). La prima edizione secondo il Maittaire (Annales typographici I. 113) apparve sotto questo strano titolo: Aristoteles de Moribus ad Eudemum latine Leonardo Aretino interprete per Johannem de Westphalia Lovanii 1475. Come l'editore abbia potuto prendere questo grosso svarione, di dare per opera di Aristotele uno scritto, dove si parla di stoici ed epicurei, mal si può conghietturare. Ma forse l'equivoco è nato da questo passo della dedica, che l'Aretino fa dell' operetta sua a Galeotto Ricasoli: Referam igitur tibi sermonem a me nuper habitam cum Marcellino familiari meo. Nam cum ille domum ad me salutandi gratia venisset, reperissetque forte lectitantem, post prima illa amicorum consueta, cum uterque consedisset, et quid hoc libri est (inquit), quod modo erat in manibus? Aristotelis, inquam, liber est de moribus ad Eudemum. L'editore scambiò il libro, che porse occasione al dialogo, col dialogo stesso, e l'errore non venne tolto del tutto neanche nelle edizioni posteriori.

Nè questa prima edizione, nè l'altra parigina del 1516 citata dall' Oudin (De scriptoribus ecclesiasticis ed. Lips III. 2387) esistono nelle biblioteche di Firenze, esiste invece nella Marucelliana un'altra di Parigi, dove oltre a tre versioni dell' Etica a Nicomaco, è anche quella dei Magna Moralia del Valla, e infine l'opuscolo nostro. Eccone il titolo: Decem librorum moralium Ari|stotelis tres conversiones Prima | Argyropuli Bizantii secunda Leo|nardi Aretini tertia vero antiqua | per capita

et numeros conciliatae | communi familiarique commentario ad Argyropulum adjecto. | Fabri Introductio in Ethicen. | Magna moralia Aristotelis Georlgio Valla interprete | Leonardi Aretini Dialogus | de moribus | Index in Ethicen Item in Magna Moralia-Parisiis ex officina Simonis Colinaei 1535. Al Dialogo dell' Aretino, che precede la traduzione da lui fatta dell' Etica Nicomachea, vien premesso questo titolo: Leonardi Aretini Dialogus de moribus ad Galeotum amicum, dialogo parvorum Moralium Aristotelis ad Eudemum amicum suum respondens, paucis ex posterioribus adjectis. Lo stesso titolo è conservato nell' edizione di Friburgo esistente pure nella Marucelliana (Friburgi Brisgojae Anno MDXLI), che non è se non una ristampa della Parigina, cambiato solo Parigi in Friburgo, e in un' altra edizione di Lione, del 1535, dove l'operetta fa seguito all' Etica Nicomachea tradotta dall' Argiropulo. Si vede che codesti editori si lasciano pur sempre fuorviare dall' antico, e benchè riconoscano che l'opuscolo dell' Aretino, dove si parla di Epicurei e di Stoici, non possa essere traduzione dell' etica ad Eudemo, pure credono che di questa possa fare le veci, giudicando a torto che i Parva moralia, come era chiamata l'Etica ad Eudemo, fossero piccoli di mole e scritti in forma dialogica.

Il vero titolo dell' opuscolo è: Leonardi Aretini Isagogicon moralis disciplinae ad Galeottum Ricasolanum, titolo che si trova in tutti manoscritti che io ho potuto vedere[2]), alcuni dei quali sono splendidi davvero, come il laurenziano 79. 1, che

---

[2]) 7 Laurenziani XLII. 15; L. 21; LII. 3, 5; LXXIX. 1, 14, 18; 4 Gaddiani LXXXX sup. 50, 56, 65, 86; 3 Magliebechiani Classe VI, 180; XXIII, 110; Conventi soppressi I. 31, 478; 1 Riccardiano 676. 91 Mazzuchelli cita anche i cod. vat. 4505, 4510, 5116, e l'Ambros. E. 105, nonchè il Viennese 285. Altri codici cita il Pastor, Geschichte der Päpste I[1], 12 nota 3. Anche il Pastor, sequendo il Voigt, crede che il Bruni tenti in questo scritto eine Verbindung der christlichen Sittenlehre und der Lehre der Stoa. Il che giustamente è revocato in dubbio del Mancini (Vita di Lorenzo Valla, Firenze. Sanzoni 1891 p. 44 nota 1). E con pari verità osserva l'egregio biografo che se il Bruni „crede dottrina piú maschia e robusta quella stoica (in confronto dell' Epicurea)", ma non per questo si ascrive alla filosofia stoica, ma studia piuttosto „di conciliare le divergenze delle tre scuole filosofiche".

porta lo stemma gentilizio del possessore Francesco Saxetti Thomae filii civis florentini, e parimenti il 52. 5 e il 52, 3, il quale porta in fine questa indicazione: liber Laurentii et Joannis Petri Francisci de Medicis n⁰. XXXV. È curioso l'altro laurenziano 42. 15, dove il nostro opuscolo fa seguito al Commento del Purgatorio per Francesco Buti, ed è come incorniciato da terzine dantesche. Curioso anche è il Magliabecchiano XXIII. 149, dove infine dell' opuscolo leggiamo: Explicit Leonardi Aretini Isagogicon moralis disciplinae ad Galeotum Ricasolanum mense Maji 1477 fatis adversis; fatis secundis XVII Augusti 1483, dove il copista, pur tacendo il suo nome, ci fa sapere le vicende della sua fortuna. Questo è l'unico codice datato. Gli altri però sono tutti del secolo XV, ed anche il Magliebecchiano VI. 180, che nel catalogo è detto del secolo XVI, può benissimo tenersi per più antico.

Questa moltiplicità di codici mostra come l'operetta dell' Aretino fosse tenuta in grande pregio nel secolo XV, e non a torto, come vedremo di qui a poco. Essa è un dialogo tra un Marcellino e Leonardo Bruni, raccontato da quest' ultimo in una lettera a Galeotto Ricasoli[3]), che comincia così:

Si ut vivendi, Galeote, sic etiam bene vivendi cura nobis esset, infinitos pene labores, quibus stultitia aestuat humana, tanquam superfluos et insanos fugiendos longe omittendosque putaremus.

Pare che il Ricasoli avesse atteso nella sua gioventù alla filo-

---

[3]) Il Ricasoli qui ricordato è certo quel Galeotto, di cui scrive il Passerini (Genealogia e storia della famiglia Ricasoli p. 177—81) che nacque il 1365 e morì il 1445. Era di qualche anno più vecchio dell' Aretino, il quale nato dopo di lui nel 1369 gli premorì nel 1444. Galeotto era uomo d'armi, e comandò da prima le milizie fiorentine mandate contro Siena. Fu poi scudiero di Papa Giovanni XXIII, e gli rimase fido compagno nella sventura, nè se ne staccò così nella fuga da Costanza come nella prigionia. Fu tra gli avversarii di Cosimo dei Medici, ma questo seppe abilmente legarlo alla sua causa col mandargli in soccorso buon nerbo di truppe per liberarlo della prigionia, in cui lo teneva un fuoruscito sienese, Antonio Petrucci, che ospitato nel castello di Brosio come amico e figlioccio, v'introdusse di notte tempo i suoi schierani nella fallace speranza che Cosimo non gli avrebbe contrastato un possesso tolto a un di lui nemico.

sofia naturale, e che Leonardo a bella posta gl'indirizzasse questo trattatello di morale per adescarlo a studii più utili.

Equidem memini primis ab annis studiosum te philosophiae fuisse. Verum illius quae ad naturae pertinet indagationem, quae etsi est sublimis atque excellens, tamen minus habet utilitatis ad vitam, quam ista, quae ad mores hominum virtutesque descendit.

Il trattatello ha la forma di dialogo, del quale più sopra ne riportammo l'introduzione; ora riporteremo i discorsi, dove traspare il fine e la partizione dell' opera.

M. Tu qui graeco de fonte, ut ait Flacius, hausisti, quaeso mihi expone, haec de moribus disciplina quid ejus sectatoribus repromittit.... L. Sed quoniam te id cupere animadverto, et adjuvari digna est haec cupiditas tua, conemur tibi tale aliquid tradere, quale graeci isagogicon appellant, idest quasi introductionem ad evidentiam quandam ejus disciplinae, quo paratior ad illam percipiendam queas accedere, ac dicere equidem jam ordiar. Tu vero si quid interdicendum ambigis, interpella. Prima igitur hujus disciplinae consideratio mihi videri solet an quid sit extremum et finis in rebus humanis, ad quem omnia quae agimus referri opporteat. Secunda quid sit id extremum. Tertia quibus rebus ad id perveniatur. His enim cognitis et totius vitae rationem (quemadmodum dirigenda sit) cognoscemus. Quae enim actionum nostrarum ad verum finem referuntur, eas et frugi et laudabiles dicimus, quae vero fallaci opinione aberrant, eas vituperamus atque propellimus.

Della prima parte dell' argomento, vale a dire della necessità di ammettere un fine unico o supremo del nostro operare, ei si sbriga facilmente e più con esempii che con ragioni.

Ut autem jam de his dicere incipiam, conspicuum est plures in rebus fines esse humanis, aliosque sub aliis contineri. Finem autem appello cujus gratia quid agimus. Exemplo quoque hoc ipsum faciam illustrius. Parat quis navem navigandi causa; navigat autem quo

pecunias acquirat; acquirere autem vult quo opulentior fiat; hanc ipsam opulentiam alterius gratia cupit, vel honoris vel potentiae, vel ut nullius indigeat. Hic igitur vides tot esse fines quot sunt actus, aliosque subesse aliis .... fatendum est esse aliquem (extremum), ne si forte negemus, irrita et stulta probetur cupiditas nostra, et in infinitum progressio et multa perabsurda exinde sequantur .... Erit igitur hoc summus finis, et summum bonum.

La parte più importante è la seconda, dove Leonardo, esposte le tre opinioni, l'Epicurea la Stoica e l'Aristotelica, dà la preferenza a quest' ultima, notando che da essa non si allontanano di gran lunga le altre, non l'Epicurea, perchè anche Epicuro al pari di Aristotele ammette una gradazione di beni, come quando dice che non tutti i piaceri hanno egual valore, e che i meno fugaci e i più pregevoli sono gli spirituali, e principalmente quelli, che nascono dall' adempimento della virtù; non la Stoica, perchè sebbene gli stoici par che non facciano conto dei cosiddetti beni esteriori, e rimproverino Aristotele di chiamarli cosi, pure anch'essi dicono che la salute, la bellezza, la ricchezza sono preferibili ai loro contrarii, onde la differenza è puramente di nomi. Dove io osservo, che l'Aretino mostra una conoscenza dell' Epicureismo più profonda di quella del Valla, nè solo della differenza che corre tra Aristippo ed Epicuro ci sa dire, ma anche di Democrito rileva che il supremo bene non lo metteva nel piacere, bensi nell' eutimia, cioè nell' animo ben temprato. Noto anche che l'eclettismo dello Aretino è meno superficiale di quello del Filelfo, e nasce da una critica ingegnosa delle opposte dottrine, le quali, spogliate dalle loro esagerazioni, si riducono in fatti alla dottrina più armonica e più umana insegnata da Aristotele.

Age nunc, inquam, hic quid sit extremus finis videamus; hoc enim secundo erat loco in quaestione propositum. De nomine quidem, inquit Aristoteles, apud omnes convenit; felicitatem enim vulgus eruditique appellant. Sed ipsa felicitas, quid tandem sit, de eo sane inter se discrepant, nec idem vulgus sapientesque tradiderunt, at enim ne sapientes quidem. Nulla enim unquam de re

fuit inter philosophos tanta contentio; nam alii voluptatem esse id extremum et ultimum, quod propter se ipsum expetitur, et cujus gratia caetera agimus, asseverant. Esse quidem id insitum mentibus nostris, ut omnia faciamus atque patiamur, quo postea in gaudio et laetitia contenti et quieti vivere possimus. Ea est autem summa ac mera voluptas. Ex quo fit ut principia vel appetendi aliquid vel fugiendi a voluptate doloreque proficisci videantur. Quare et ipsas quidem virtutes censent ideo ab hominibus exerceri debere, quia effectrices sint plurimarum voluptatum; contraque delictorum scelerumque conscientia nos vexet et angat, tum inanes cupiditates, quarum stultorum vita omnis refecta est, solicitent mentes, et quietas esse nequaquam permittant. Itaque eum esse sapientis delectum ajunt, ut praetermittendis minoribus sibi majores comparet voluptates, et doloribus parvis suscipiendis majores gravioresque repellat.

In hac fere sententia Eudoxus et Aristippus et Epicurus fuere, etsi eorum alius plus, alius minus tribuerit corporeis voluptatibus. His adjiciendus est Democritus, qui obscure quidem ac verbo pene insolenti euthymiam summum bonum esse dixit, quasi tranquillatatem quandam animi omni molestia vacantis[4]).

Alii vero in usu virtutis felicitatem posuere, atque ex eo beatam constare vitam censent. Esse enim quoddam proprium hominis opus, ad quod agendum natus sit, id autem non esse vivere, quia commune sit etiam plantis; non sensum habere, quia commune sit et brutis; sed vitam et actus secundum rationem, qua qui bene excellenterque utetur, id proprium opus ad quod agendum natus

---

[4]) È notevole questo giusto apprezzamento della dottrina etica di Democrito, che oggi si riconosce da tutti non essere nè meno nobile nè meno pura di quella di Aristotele. La parola e il concetto dell' eutimia Democritea lo ha potuto ricavare cosi da Dio Stobeo Floril. 1. 40 e V. 24 come da Epifanio adv. Haer. III. 2, 9 (Diels Doxog. 590).

sit, bene absolvat, cumque bene vivere ac bene agere, in eoque situm esse summum illud hominis (quod quaerimus) bonum. In hac ferme opinione Aristoteles et Theophrastus et caeteri omnes Peripatetici fuere .... Et ii de quibus loquor philosophi, tria bonorum genera distinxerunt, animi, corporis, externa. Felicitatem in bonis animi reponunt, quae sunt maxima et praecipua bona. Corporis autem et externa adesse homini oportere ajunt, ... ne operationes virtutis, in quibus beata vita consistit, impediantur ....

Haec peripateticorum ferme est summo de bono vitaque beata sententia, nec dubium est quin (etsi parum), tamen aliquid fortunae tribuatur. Itaque Zeno, quique a Zenone sunt Stoici, rigidi nempe homines et severi, aliter de summo bono opinati sunt. Negant enim quicquam esse bonum praeter honestum, in eoque consistere vitam beatam affirmant .... Haec ferme est, ni fallor, stoicae disciplinae forma, nescio an vera, sed mascula atque robusta.

Hae restant disciplinae quae aliquid dicere videantur, quae etsi verbis pugnent, re tamen et effectu perproximae sunt.

Primum enim Stoicos a Peripateticis quid differre putas? Utrique profecto beatae vitae dominam effectricemque virtutem consentiant. In hoc fere totum est, et qui in uno hoc consentiunt, vix in aliis dissentire possunt. Nam de corporeis externisque commodis quae alii bona appellant, alii non bona, id non refert, quantum quisque illis tribuerit, si non plus his quam illis de verbo differentia est, non autem de re, quod alteros usitatum verbum delectat, alteros novum[5]). Quae enim hi bona et mala, illi praeposita et rejecta appellant. De fortunae

[5]) Anche Cic. De fin. IV. 9. 23. Quid enim interest, divitias, opes, valetudinem bona dicas anne praeposita, cum ille qui ista bona dicit, nihllo plus iis tribuat quam tu qui eadem illa praeposita nominas?

vero tormentis doloribusque corporis diversitas est. et quidem non magna. Peripatetici enim non a quibusvis calamitatibus depelli vitam beatam putant, sed ab ingentibus et multis, et haec ipsa si accidant sapienti, nequaquam eum fieri miserum dicunt; Stoici vero et in his ipsis calamitatibus beatum asserunt. Vides ergo quam parum intersit inter hos duarum sectarum magistros. Quin etiam voluptatis patroni non multum ab his discedunt; felicitas enim absque voluptate esse non potest, adeo enim implicita est illi et annexa voluptas, ut separari nequeat. Nomen certe ipsum, quo beatitas designatur, a gaudendo apud grecos tractum est, quasi vita quaedam gaudiosa. Actio vero virtutis scientiaque et contemplatio, conscientia denique ipsa recte factorum immensas quasdem continet voluptates, ut dubium fiat, haec propter illam, an illa propter haec expetantur. Clamat enim Epicurus ipse non posse cum voluptate vivi, nisi juste, temperate prudenterque vivatur; neque rursus juste, temperate. prudenter nisi cum voluptate. Ita cum tres sint philosophorum sectae, omnes profecto aut idem aut prope de summo bono dicere videntur.

Meno importante è la terza parte, che è un riassunto, fatto pure con molta evidenza e chiarezza, dell' etica Aristotelica. Giudichi il lettore stesso da questo passo: De virtute quidem omni in hunc fere modum accipiendum est, habitum scilicet esse animi exercitatione usuque acquisitum, ut jam perite et scienter opus suum perficiat. Virtutum vero ipsarum prima partitio est, ut aliae sint moris, aliae intellectus. Conveniunt vero in eo quod sunt habitus. Differunt enim quia morales fiunt in ea parte animi quae non habet rationem, intellectivae autem in ea parte quae rationem habet. Praeterea morales virtutes mediocritates quaedam sunt inter excessum et defectum, intellectivae autem excessum non habent, nec sunt mediocritates. Insuper morales circa affectus et actus, intellectivae autem circa veri deprehensionem magis versantur.

Sunt vero intellectivae virtutes quinque: sapientia, scientia, prudentia, intelligentia et ars. Moralium autem major est numerus, ut enim affectus sunt humani, qui nos inflectunt et ducunt, ita virtutes adversus hoc oppositae resistunt. Ex quo fit ut morales quidem virtutes omnes circa difficile arduumque versentur. Difficile est enim libidines quasi freno compescere: difficile est iracundiam tenere, difficile avaritiam coercere, idem est de aliis affectionibus nostris. Sin qui ripete Aristotele, ni diversamente più appresso, quando definisce e descrive le principali virtù, la fortezza, la temperanza, la liberalita, la modestia, la mansuetudine. Ma in questo punto, dove l'Aretino seguendo l'Aristotele, mette siffatta virtù (mansuetudo πραότης 1125 b 26) come un giusto mezzo tra l'iracondia e l'apatia (segnities ἀοργησία τις 1126 a 5). l'interlocutore, solito ad accettare ad occhi chiusi tutto quello che gli s'insegna, scatta come una molla, e mal sa persuadersi che la mansuetudine sia un quid medium, non tutta la virtù, il che sarebbe comme dire che possa darsi un eccesso di rasseguazione vizioso, o uno scatto d'ira virtuoso. Codeste difficoltà sono facilmente risolute dell' Aretino, che la dà vinta ad Aristotele, ma si noti che nè nelle obbiezioni, nè nelle risposte si fa cenno della morale cristiana, benchè l'oppositore potesse citare il porgi l'altra guanceia dell' evangelo, e l'Aristotelico di rimando potesse ricordare la santa ira contro i profanatori del tempio. Il che mostra evidentemente che l'Aretino a differenza del Valla non fa il più piccolo sforzo per raccostare le idee morali predicategli dalle sua religione con quelle che il filosofo gl'insegna, ed egli fa sue. Ecco il luogo: M. Hic ille sublatis in me oculis quasi admiraretur, mediocritatem inquit istam caeterae quidem virtutes, quae adhuc a te commemoratae sunt, recte suscepisse videbantur; mansuetudo autem (admiror) si hanc suscipiat mediocritatem. Jam enim si hoc fatemur, illud quoque confitendum erit, iram quandam esse laudabilem, de quo (ut verum tibi fatear) valde equidem subsisto, quas vero causas ambigendi habeam, si non tibi mea haec interpellatio molesta est, exprimere conabor.

L. Tu vero, inquam, arbitratu tuo, non enim mei causa sermo hic institutus est, sed tui. M. Puto igitur inquit, nullam iram esse laudabilem, quod si non laudabilis, neque cum virtute: quoniam omnis virtus laudabils est. Virtus enim excellentiam et praestantiam dicit, nihil vero est omnium quod non absque ira melius faciant homines, quam irati. Quid enim est ira, nisi ebullitio quaedam et concitatio, maturo stabilique consilio et tranquillati rationis adversa? Itaque non alia tam crebro poenitenda hominibus incidunt, quam illa quae per iram geruntur; nam recta quidem illa ratio (qua nulla carere virtus potest) sedationem animi serenitatemque requirit, ira vero perturbat et concitat, ut non solum mentis judicium sed corporis etiam laudabilem statum pervertat illa quidem atque detorqueat. Furentes oculi et trementia labra, verba interrupta atque infracta, iactatio brachiorum insana, progressio amens, haec autem (ut tua pace dixerim) furori propiora mihi videntur quam virtuti, atque perabsurdum est rectam quidem rationem in virtutibus dominari dicere, iram vero quae nos a recta ratione dimovet, in virtutibus aliquando esse fateri, et hunc servaturum esse modum in rebus agendis credere, qui in seipso modum non seruat. Videntur porro et sapientes viri, hoc ipsum (quod modo dixi) apertissime testificari. Sunt enim, ut videmus, libri complures adversus iram ab illis conscripti; qui vero contra in irascentiam scripserit, nemo adhuc, quod equidem sciam, repertus est, quasi non irasci laudabile sit, irasci vero vitiosum. Quod si iram nunquam laudabilem esse constat, sequitur ut mediocritas nulla eius sit, sed omnem penitus huiusmodi perturbationem animi esse improbandam. L. Tum ego non ignoro, inquam, ista dici solere ab iis qui contra Peripateticos disputant, sed tamen refert quid quisque sentiat. Quaeris num excandescentiam vehementemque iracundiam probem? Negabo equidem atque detestabor. Quid enim amentius? quid furori similius? Quaeris rursus

num inirascentiam et segniciem omni tempore laudem? hanc rursus vitio ducam, atque reprehendam. Etenim peto abs te, si servus parentem verberet tuum, aut si filiae virgini vim afferat, num tu haec aspiciens, animo tranquillo esse debeas? vel potius motu quodam animi ad infringendam illius contumeliam insurgere? Respondebit profecto pietas ipsa et ratio, reprehendendum esse te, nisi pro tanta parentis filiaequae iniuria indignationem suscipias, et ad vindictam cum acritate quadam vehementiori perciteris. Quid enim quaeso agat filius, contumeliam parentis indignam cernens? Stabit credo eodem animo atque vultu quo fuerat prius, nec eum tam charissimi atque coniunctissimi injuria commovebit? Et quis non hunc detestetur, atque reprehendat? Ita fit ut ira quaedam nonnunquam laudabilis sit, et non irasci in vitio reponatur. Videtur porro neque sensum, neque mentem habere, qui usquadeo hebes et dissolutus est, ut neque doleat, neque graviter ferat, cum patriae, cum parentibus, cum filijs, cum caeteris (quos charissimos habere debemus) contumeliae inferuntur. Neque sane verum est quod dixisti, nihil esse omnium quod non absque ira melius fiat. Juvant enim interdum et certe decent stimuli quidam, et motus animi vehementiores pro indignitate flagitij, non immerito suscepti, qui nos ad pietatem, fortitudinemque impellunt. Nam quod ais neminem adhuc contra inirascentiam scriptitasse, ignorare mihi Aristotelem videris, qui ubi scriptorum suorum segniciem et inirascentiam istam magnopere damnat. Itaque ut tu iracundum illum furenti, sic ego dissolutum hunc et segnem mente capto assimilabo, qui nec sentire, nec curare, nec affici ulla re videatur.

Ho voluto riportare tutto questo pasco, che mi pare scritto non solo con grande chiarezza e verità, ma anche con molta forza, e non indegno di chi era si poco dolce di sale che nella sua celebre lettera al Poggio, dove gli racconta la cagione delle sua inimicizia col Niccoli esclama: Monendos esse amicos non modo

aperte sed etiam acriter si res postulet. Atqui esse poterat ulla res, quae magis severam amici monitionem posceret, quam hominem, qui litteratus studiosusque per superiorem aetatem haberi voluerit, eum nunc amore meretriculae sic deperire, ut lacrymas et lamentationes instar pueri dimitteret, ut sine illa se vivere posse negaret, ut fabula vulgi ob illius infamiam factus esset? (Epist. ed. Mehus Firenze 1741 II p. 23).

L'Aretino nel chiudere il suo dialoghetto, fa una equa parte alla vita contemplativa ed all' attiva; contemplativa quidem divinior plane atque rarior, activa vero in communi utilitate praestantior, e ripete alla fine quello che disse fin dal principio essere la virtù l'unica via alla felicità vera. Si ergo beati esse volumus, operam demus ut boni simus, virtutesque exerceamus.

VI.

Anfänge und Aussichten der experimentellen Psychologie.

Von

Oswald Külpe in Leipzig.

Eine historische Erörterung pflegt in unserer Zeit als die beste Auskunft nicht nur über den Thatbestand einer Wissenschaft, sondern sogar über ihr Existenzrecht zu gelten. Wem kann es willkommener sein zu diesem Hilfsmittel der Verständigung zu greifen als einem Vertreter der experimentellen Psychologie, dieser jungen, viel verkannten und häufig bekämpften Disciplin, die trotz aller solchen Angriffe auf ihr Leben, trotz mancher äusseren Widerstände und Schwierigkeiten allmählich zu einem Factum herangereift ist, mit dem sich, wenn auch widerwillig, selbst theoretische Philosophen und exacte Naturforscher irgendwie abzufinden veranlasst fühlen. Ich empfinde es daher sehr dankbar, dass der geehrte Herausgeber dieser Zeitschrift mir das Vertrauen erwiesen hat, zu einer geschichtlichen Orientierung über die experimentelle Psychologie einen Beitrag von mir zu wünschen. Ich will im folgenden den Versuch machen, die Entstehung unserer Wissenschaft, ihre wesentlichsten Ergebnisse und einige Folgerungen für ihre Zukunft darzulegen. Auf Vollständigkeit verzichte ich; es kommt mir vornehmlich darauf an, dasjenige mitzuteilen, was die experimentelle Psychologie nach meiner Meinung charakterisiert, was insbesondere ihre Richtung, ihre Voraussetzungen und ihre Ziele festzustellen geeignet ist.

I. Geschichtliche Anfänge.

An den Eingang unserer Betrachtungen tritt eine Frage. Man ist in den Kreisen der experimentellen Psychologen geneigt, diese Disciplin in eine gewisse Parallele zu setzen mit der Experimentalphysik[1]). Wie mag es sich nun erklären, dass die experimentelle Behandlung psychologischer Probleme so sehr viel später versucht worden ist, als die Anwendung des Experiments in der Naturwissenschaft? Die Antwort auf diese Frage scheint nur auf Grund einer Einsicht in die Voraussetzungen der experimentellen Psychologie selbst gegeben werden zu können. Die Psychologie kann eine Wissenschaft nach unserer hier nicht näher zu begründenden Anschauung nur sein oder werden, wenn die Functionsbeziehungen der Bewusstseinsvorgänge zu irgend welchen objectivierten Processen Gegenstand einer exacten Untersuchung werden. Nur auf diesem Wege lässt sich über das blosse Classificiren und über das rein Individuelle, was der Psychologie in ihren früheren, empirischen oder rationalen Gestaltungen anhaftete, mit Erfolg hinauskommen. Alle Wissenschaft ist allgemein giltig, und Aussagen von diesem Character sind in der Psychologie nur zu gewinnen auf Grund jener geforderten Beziehung ihres Thatbestandes zu sogenannten physischen Erscheinungen. Deshalb ist die Psychologie in ihrer Entwicklung abhängig von der Entwicklung der Naturwissenschaft und zwar hauptsächlich der Physik und der Physiologie. Die Physik aber, und noch mehr die Physiologie haben erst relativ spät die Gestalt erworben, in welcher sie für die Psychologie fruchtbar werden konnten. Die physikalische Optik und Akustik, die Physiologie des Nervensystems müssen wir in gewisser Hinsicht voraussetzen für einen exacten Betrieb der Psychologie, und dort, wo uns Physik und Physiologie vorläufig noch im Stich lassen, wie bei den Geschmäcken und Gerüchen, da ist auch die Lehre von den betreffenden Empfindungen noch zu keinem Abschluss gelangt.

---

[1]) Und zwar mit besserem Recht, als Chr. Wolff, Psychologia empirica § 4. Vgl. R. Sommer, Grundzüge einer Geschichte der deutsch. Psych. S. 3.

Wir dürfen aber auch den Zeitpunkt für die Entstehung der experimentellen Psychologie nicht zu scharf ansetzen. Die Erkenntnis Newton's von der Zerlegbarkeit des gewöhnlichen Lichts in eine Anzahl verschiedener Strahlen, die Einsicht in den Zusammenhang der Farben untereinander und mit dem sogenannten weissen Licht ist nicht nur eine folgenreiche physikalische Entdeckung, sondern auch von grundlegender Bedeutung für die Psychologie des Gesichtssinns, und so findet man überall in der Lehre von den Sinnesempfindungen das physikalische und psychologische Interesse an gewissen Thatsachen und Gesetzen gleichmässig beteiligt. In gleicher Weise lässt sich von der Physiologie behaupten, dass gewisse Resultate ihrer Forschung zugleich der Psychologie von Wert geworden sind. Die fundamentalen Untersuchungen über die Reizbarkeit der nervösen Substanz, über die Fortpflanzungsgeschwindigkeit der Nervenerregungen, über die anatomische und physiologische Repräsentation von Bewusstseinsvorgängen und Bewegungsimpulsen — sie alle haben für die wissenschaftliche Psychologie in dem vorbezeichneten Sinne unschätzbare Beiträge geliefert. Somit kann von einer experimentellen Psychologie eigentlich schon überall da geredet werden, wo es sich in der Naturwissenschaft um eine Aufklärung über die Ursache unserer Sinneswahrnehmungen oder über die Entstehung unserer willkürlichen Bewegungen gehandelt hat.

Die Frage, auf welche wir zunächst gestossen waren, warum die experimentelle Psychologie erst so spät nach der glänzenden Begründung einer experimentellen Naturwissenschaft sich entwickelt habe, ist also nicht ganz richtig gestellt. Sie könnte nach unseren letzteren Auseinandersetzungen nur lauten: wie kommt es, dass sich die experimentelle Psychologie erst etwa um die Mitte unseres Jahrhunderts zu einer selbständigen Wissenschaft ausgebildet hat, zu einer Wissenschaft also, die noch neben der Physik und der Physiologie ein besonderes Thatsachengebiet darstellt? Zur Beantwortung der so modificierten Frage müssen noch andere Gesichtspunkte als die bisher erwähnten herangezogen werden. Zunächst ist es die ziemlich allgemeine Vernachlässigung des sogenannten niederen Erkenntnisvermögens in der früheren Psychologie,

welche uns das verspätete Auftreten des Experiments erklärt, sodann aber hat seinen Anteil an dieser Thatsache auch das bekannte Verdict Kants, nach dem die Psychologie eine Wissenschaft niemals werden könne.

Die Vernachlässigung des niederen Erkenntnisvermögens in der älteren Psychologie hat sich besonders in Deutschland unter der Herrschaft philosophischer Vorstellungen geltend gemacht. Hier hängt sie auf das Engste zusammen mit der Geringschätzung des Empirischen, des Wirklichen. Diese kulturhistorisch wohl erklärbare Stellung der grossen deutschen Philosophen von Leibniz bis Kant und teilweise über Kant hinaus zur gegebenen Wirklichkeit hat den Forschungsgeist von der Untersuchung der letzteren abgelenkt und damit zugleich von einer Analyse derjenigen Factoren, welche die Erkenntnis dieser Wirklichkeit bedingen. Schon Baumgarten hat bekanntlich den Mangel einer eingehenderen Prüfung und Darstellung der Leistungen des niederen Erkenntnisvermögens empfunden und ihm in der Aesthetik auf seine Weise abzuhelfen gesucht. Nur an dem Notwendigen, Vernünftigen nahm man ein tieferes Interesse, und für die damals wichtigsten psychologischen Probleme, die Fragen nach dem Wesen der Seele, ihrer Wechselwirkung mit dem Körper und dergleichen schien eine Berücksichtigung des niederen Erkenntnisvermögens nichts auszutragen. In England dagegen wurde die Sinneswahrnehmung allerdings höher geschätzt, aber fast nur in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis gewürdigt; nicht also als selbständige, psychologische Thatsache wurde sie hier genauer untersucht, sondern nur als Grundlage aller Erkenntnis, auch der strengsten, anerkannt. Spuren einer richtigen Einsicht in die Aufgaben der Psychologie als Wissenschaft finden sich bei einigen englischen und französischen Philosophen des 18. Jahrhunderts; aber die methodischen Consequenzen aus dieser Einsicht sind infolge der geringen physiologischen Kenntnisse nicht gezogen worden.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts beginnt eine lebhafte Arbeit in der empirischen Psychologie. Die „Erfahrungsseelenkunde“ wird zu einem Lieblingsgebiet der deutschen Popularphilosophen, aber über ein unmethodisches Sammeln von einzelnen Beobach-

tungen, über willkürliche Reflexionen und wissenschaftlich wertlose Einteilungen hat sie sich nicht erhoben. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dass diese Gestalt der Psychologie, wie sie Kant damals vorfand, ihn wesentlich zu seinem absprechenden Urteil über die ganze Wissenschaft veranlasst haben könne[2]. Aber das Urteil Kants ist ein a priori begründetes. Die Psychologie ist nach seiner Meinung nicht etwa noch nicht eine Wissenschaft, sondern sie kann überhaupt keine werden. Denn erstens lässt sich Mathematik auf die Erscheinungen des inneren Sinnes nicht anwenden, und Kant ist der Ansicht, dass nur so viel Wissenschaft in jeder besonderen Naturlehre anzutreffen sei, als darin Mathematik sich finde. Zweitens aber lässt sich nach Kant ein anderes denkendes Subject unseren Versuchen mit psychologischer Absicht nicht unterwerfen und die Beobachtung an sich schon ändere und verstelle den Zustand des beobachteten Gegenstandes. Deshalb könne Psychologie nur eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre, werden[3]. Diese Einwände von Kant haben sicherlich dazu beigetragen, das Interesse an der Psychologie zu schwächen und den Hauptstrom des philosophischen Nachdenkens in eine andere Richtung zu lenken. So sind die hoffnungsvollen Anfänge einer empirischen Untersuchung des Seelenlebens, wie wir sie bei Maass, Hoffbauer, Tetens, Jacobs und Anderen in jener Zeit finden, ohne energische Nachfolge und namentlich ohne allgemeinere Anerkennung geblieben.

Auf den ersten Einwand Kants gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie hat Herbart mit der scharfsinnigen Begründung einer mathematischen Psychologie geantwortet, welche auf Grund des unbestreitbaren, zwei-dimensionalen Verlaufs der seelischen Vorgänge eine Reihe von Formeln für das nach Zeit und Intensität veränderliche Verhalten der Vorstellungen entwickelt. Mag man diese Formeln unfruchtbar, mag man sie unzulänglich

---

[2]) Hegler, Die Psychologie in Kants Ethik. S. 33.

[3]) Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 2. Aufl. 1787. Vorrede p. X, f.

finden, jedenfalls ist die Möglichkeit einer Anwendung der Mathematik auf die Psychologie damit erwiesen. Den zweiten Einwand Kants zu widerlegen, hat die Wissenschaft, deren wir hier gedenken, begonnen. Vielleicht nennt man ihre Experimente nicht sowohl psychologische als vielmehr physiologische. Da aber ihr Ertrag nach unserer Auffassung nicht sowohl die Gesetzmässigkeit der allgemeinen Lebensvorgänge, sondern die Erkenntnis des Zusammenhanges psychischer Erscheinungen ist, und zwar auf Grund einer functionellen Beziehung zwischen den physischen und den psychischen Processen, so haben wir ein Recht, von experimenteller Psychologie hierbei zu reden.

Das Resultat unserer bisherigen Erörterungen können wir kurz dahin zusammenfassen, dass wir von Beiträgen zur experimentellen Psychologie sprechen, solange es eine Physik und Physiologie der Sinneswahrnehmung und der willkürlichen Bewegungen giebt, eine Wissenschaft der experimentellen Psychologie dagegen erst seit der Mitte unseres Jahrhunderts zu einem festen Bestande gelangen sehen. Gar mannigfachen Anlass hatte die exacte Naturwissenschaft, mit psychologischen Factoren zu rechnen. Ist doch der sogenannte Beobachtungsfehler, mit dessen theoretischer und praktischer Elimination sich Mathematik und Experiment gleich sehr beschäftigt haben, zum Theil nur ein Ausdruck für die unvermeidliche Mitwirkung subjectiver Einflüsse bei der Feststellung objectiver Thatbestände. Und in der That hat gerade die photometrische Vergleichung von Lichtstärken und die bei astronomischen Beobachtungen bemerkbar gewordene „persönliche Gleichung" das erste Motiv gebildet, um der genaueren Bestimmung solcher subjectiven Factoren näher zu treten. Die psychologische Bedeutung dieser Bestimmungen ist freilich erst viel später klargestellt worden.

In wesentlich anderer Form hat die Physiologie der experimentellen Psychologie vorgearbeitet. Noch heutzutage finden wir in den Lehrbüchern der Physiologie ausführliche Mitteilungen über Sinnesempfindungen, über Farben und Töne, über Raumvorstellung und Localisation u. a. m. Es ist unleugbar, dass diese Gegenstände nicht eigentlich Object einer physiologischen Untersuchung sind.

Vielmehr haben die genannten und ähnliche psychische Vorgänge nur eine symptomatische Bedeutung für den Physiologen. Bei der geringen Kenntnis der nervösen Processe, welche jenen Zuständen vorausgehen oder sie begleiten, erhält die Berücksichtigung der letzteren die Aufgabe eine genauere, ins Detail gehende Unterscheidung der somatischen Anlagen und Functionen anzubahnen. Ganz besonders klar tritt dieses Verhältnis uns entgegen bei dem sogenannten Gesetz der specifischen Energie der Sinnesnerven. Die mechanische Bedeutung einer solchen specifischen Energie anzugeben, ist man meist ausser Stande. Deshalb bestimmt man ihre Eigenart vorläufig nach ihren unmittelbar zugänglichen psychischen Correlaten. Ist man überhaupt der Meinung, dass jede Besonderheit der inneren Wahrnehmung eine Eigentümlichkeit im physiologischen Sinne voraussetze, ist man also von einem derartigen Parallelismus des Psychischen und Physischen überzeugt, so kann nicht nur der Psychologie aus einer Berücksichtigung des physischen Thatbestandes Hilfe erwachsen, sondern auch umgekehrt der Physiologie des Nervensystems aus einer Berücksichtigung des psychischen. Eine Psychophysik als Lehre von den Wechselbeziehungen zwischen Seele und Körper kann also auf natürliche Weise sowohl von der einen als von der anderen Seite angebaut werden.

Es ist deshalb nicht wunderbar, dass wir gerade einem Physiologen die erfolgreichste Arbeit für die Begründung der experimentellen Psychologie und einem allerdings zugleich philosophisch stark interessirten Physiker die Grundlegung unserer Wissenschaft selbst zu verdanken haben. Die Absicht, mit der Ernst Heinrich Weber die experimentelle Untersuchung des Drucksinns und Muskelsinns, der räumlichen Leistungen der Haut und des Auges unternahm, war eine physiologische; aber er erkannte bereits eine allgemeinere psychologische Gesetzmässigkeit in der Vergleichung von Linien, Tönen und Gewichten und hat vielleicht am meisten dazu beigetragen, das Experiment für die Psychologie fruchtbar zu machen. Neben ihm hat namentlich A. W. Volkmann durch seine Prüfung der optischen Raumwahrnehmung in diesem Zusammenhange einen wertvollen Anstoss gegeben. Auch Fechners erste Arbeiten bewegen sich auf diesem Gebiet, aber ausserdem ist er auch

noch auf die qualitativen Leistungen der Sinnesorgane näher eingegangen. So konnte schon im Jahre 1862 Wundt in seinen „Beiträgen zur Sinneswahrnehmung" von einer experimentellen Psychologie reden, deren Name meines Wissens hier zum ersten Male auftritt.

Als den eigentlichen Begründer unserer Wissenschaft betrachten wir G. Th. Fechner, dessen Elemente der Psychophysik 1860 eine umfassende Darlegung der Principien, Methoden und Resultate der neuen Disciplin enthalten. Der Grundgedanke, von dem Fechner bei seiner Einführung einer Psychophysik ausgegangen war, ist die Ermittelung eines bestimmten Functionsverhältnisses zwischen psychischen und physischen Vorgängen. Die allgemeine Thatsache einer solchen Functionsbeziehung ist schon lange in der Philosophie behauptet worden. Nicht nur haben Materialisten die Abhängigkeit der Vorstellungen und Gefühle von Gehirnprocessen ihrem metaphysischen Lehrgebäude einzufügen gesucht, auch ein Philosoph wie Leibniz hat dieser Thatsache in seinem System der universellen Harmonie in grossartiger Weise Rechnung getragen. Aber eine quantitativ bestimmte Relation zwischen Psychischem und Physischem hat erst Fechner aufzustellen versucht. Schon in der Zend-Avesta (2. Bd. S. 334) führte er zu diesem Zweck die Gegenüberstellung von arithmetischen Reihen niederer und höherer Ordnung ein. Während hier jedoch diese Auseinandersetzung nur die Bedeutung einer schematischen Erläuterung besass, gelangte er am 22. October 1850 morgens im Bette dazu, den relativen Zuwachs der körperlichen lebendigen Kraft zum Masse des Zuwachses der zugehörigen geistigen Intensität zu machen. Daran schloss sich die Vermutung, dass, wie die lebendige Kraft des Körpers durch Summation ihrer absoluten Zuwüchse von einem bestimmten Anfangswerte aus entstanden gedacht werden könne, so auch die Seele die jenen entsprechenden Zuwüchse psychischer Art summiren werde. Seine nächste Aufgabe sah Fechner nunmehr in der Gewinnung eines psychischen Masses, wodurch erst die allgemeinen Folgerungen aus jener Functionsbeziehung bestimmter gefasst und für einzelne Fälle anwendbar gestaltet werden konnten. Durch Versuche mit Lichtstärken und gehobenen Gewichten und durch

die glückliche Eingliederung der E. H. Weber'schen Forschungen und anderer hierher gehörigen Mitteilungen aus physikalischen und mathematischen Arbeiten kam Fechner dann zu der Anschauung, dass gleichen relativen Zuwüchsen des Reizes gleiche absolute Zuwüchse der Empfindung correspondieren[4]).

Es lässt sich nicht verkennen, dass die thatsächliche Beziehung zwischen Empfindung und Reiz, welche Fechner für die Aufstellung des psychischen Masses benutzt hat, nur durch eine zweifelhafte Annahme zu einer allgemeinen Functionsbeziehung zwischen Körperlichem und Seelischem erweitert werden konnte. Denn zwischen Reiz und Empfindung schieben sich die nervösen Vorgänge ein, über deren quantitatives Verhältnis zum Reiz ebensowenig eine bestimmte Voraussetzung galt, wie über ihre Functionsbeziehung zu der Empfindung. So hat denn die schnelle Verallgemeinerung einer empirischen Thatsache zu einer ausgebreiteten Discussion über ihre Berechtigung Anlass gegeben, die dem ferner Stehenden die Meinung erweckte, als handele es sich um Sein oder Nichtsein der ganzen Psychophysik. Und noch zu einer anderen, merkwürdigen Aenderung ist die Folgezeit gegenüber dem Fechner'schen Begriff der Psychophysik geschritten. Da sich nämlich die experimentellen Beiträge zur Begründung dieser Disciplin bei Fechner fast ausschliesslich auf die Intensität von Empfindungen bezogen, so hat man den von ihm so umfassend gemeinten Ausdruck Psychophysik unwillkürlich auf jenen Teil der experimentellen Psychologie eingeschränkt, der sich mit der Intensität der Empfindung beschäftigt. Beides hat vielleicht mehr als billig dazu beigetragen, die Bedeutung der Fechner'schen Leistung im Andenken der Nachlebenden abzuschwächen. Daher mag es am Platze sein, einige Worte zur Würdigung des ganzen Unternehmens zu sagen.

Wir sehen in der Fechner'schen Behauptung und Durchführung functioneller Verhältnisse zwischen psychischen und physischen Processen die endgiltige Begründung einer exacten Psychologie. An sich selbst lassen sich Empfindungen oder Gefühle nicht in allgemein giltiger Weise messen. Die Constanz eines reproducier-

---

[4]) Vgl. Fechner, Elemente der Psychophysik. 2. Bd. S. 548ff.

baren Massstabes, einer jederzeit verwendbaren Einheit aller psychischen Werte besitzen wir in dem beständigen Wechsel unserer inneren Zustände, in der unvergleichbaren Individualität unseres persönlichen Erlebens, nie und nirgends. Dies ist der tiefere Grund, weshalb die ältere Psychologie über eine ungenügende Beschreibung, über einzelne uncontrolierbare Beobachtungen und über metaphysische Scheinerklärungen nicht hinausgekommen ist. Die einzigen, sogenannten Gesetze, von denen in jener Psychologie die Rede ist, die Associationsgesetze, verdienen bei der Vielgestaltigkeit ihres Ausdrucks und den metaphysischen Voraussetzungen, auf denen namentlich der Begriff der Reproduction beruhte, diese Bezeichnung nur bei einem laxen Sprachgebrauch. All dieser Unvollkommenheit und Unwissenschaftlichkeit hat Fechner im Princip ein Ende gemacht. Er hat uns den Weg gezeigt, auf dem allein exact-psychologische Beobachtungen möglich sind, auf dem allein psychologische Gesetze in der strengen Bedeutung dieses Wortes erreicht werden können. Die Beziehung der psychischen Vorgänge auf die messbaren körperlichen gestattet uns eine genaue Untersuchung und Feststellung ihrer Beschaffenheit, ihrer Aenderungen und ihres Zusammenhanges.

Aber Fechner hat nicht nur diese principielle Wegweisung unserer psychologischen Arbeit zu teil werden lassen, er hat auch durch die sorgfältige Ausbildung der psychophysischen Massmethoden die Hilfsmittel aufgezeigt, deren wir bei der schwierigen Einzeluntersuchung bedürfen, und in der Unterschiedsempfindlichkeit die Fähigkeit entdeckt, die uns zu einer allgemein giltigen Analyse unserer inneren Vorgänge anleitet. Es ist klar, dass die experimentelle Forschung den seelischen Zuständen gegenüber mit Schwierigkeiten zu kämpfen hat, welche die naturwissenschaftliche Untersuchung an ihren Objecten nicht vorfindet. Alles was wir durch die günstige oder ungünstige Disposition, durch die verschiedenen Grade der Aufmerksamkeit, der Uebung und der Ermüdung, durch Richtung und Grösse der Erwartung, durch Treue der Erinnerung und Präcision in der Schilderung des Erlebten — durch alle diese Bezeichnungen für den experimentellen Psychologen andeuten, fällt für den Naturforscher in das allgemeine Sammelwort constanter

oder zufälliger Beobachtungsfehler hinein, wird also nur in seiner, den objectiven Thatbestand fälschenden Bedeutung aufgefasst. Dem Psychologen dagegen sind alle diese Erscheinungen ebensoviele Gegenstände besonderer Untersuchung. Es interessiert ihn nicht nur, zu wissen, welche gesetzmässigen Beziehungen zwischen den qualitativen, zeitlichen, räumlichen und Intensitäts-Merkmalen der Empfindung und entsprechenden Vorgängen der Reize bestehen, sondern auch wie sich diese Beziehungen unter der Herrschaft jener mannigfaltigen inneren Bedingungen modificieren. Bei der grossen Complexität solcher Einflüsse, die nicht thatsächlich ausgeschlossen, sondern höchstens jeder für sich variiert werden können, sind wir natürlich auf complicirte Methoden angewiesen, deren Anwendung jeden dieser Einflüsse in seiner Richtung und Grösse erkennen lässt.

Zwar finden wir in den allgemeinen Begriffen, die Fechner ausgebildet und in den Methoden und Experimenten, die er mitgeteilt, heute Manches, was sich vor einer strengeren Kritik und vor der umfassenderen Einsicht, welche wir seitherigen Untersuchungen verdanken, nicht halten lässt. Aber wie wäre dies anders möglich? Ist doch uns auch sonst kein Fall der Begründung empirischer Wissenschaft bekannt, in dem es sich anders verhielte. Und die Einigkeit in dem Urteile über das Verfehlte oder Mangelhafte bei Fechner ist noch keineswegs vorhanden. Während beispielsweise auf der einen Seite die Einführung eines psychischen Masses in die Psychologie als ein im Princip verkehrter Versuch betrachtet wird, gilt auf der anderen Seite gerade diese Uebertragung von naturwissenschaftlichen Hilfsmitteln auf die subjectiven Erscheinungen als Fechners genialste Leistung. Und G. E. Müller konnte mit Recht in seinem ausgezeichneten Beitrag „zur Grundlegung der Psychophysik“ (1878) erklären, dass er selbstverständlich alles das, was seine „eigenen Entwickelungen Richtiges enthalten sollten, nur für eine durch Fechners Arbeiten angeregte kritische Ergänzung derselben“ betrachte, und dass er es für überflüssig halte, die gewaltigen Fortschritte hervorzuheben, die „das psychophysische Massverfahren und die Analyse und Ausbildung der psychophysischen Massmethoden infolge der

theoretischen und experimentellen Arbeiten Fechners gemacht hat.“ [5])

Die richtige historische Würdigung von Fechners Leistung wird sich vor allem zu vergegenwärtigen haben, was er vorfand. Er selbst hat freilich gemeint, die wichtigste Gesetzmässigkeit seiner Psychophysik auf E. H. Weber zurückführen zu sollen. Wir können dennoch bei dem letztgenannten Autor doch nur gewisse Andeutungen in dieser Richtung finden. So hat er in seiner Schrift de pulsu, resorptione, auditu et tactu (1834) [6]) folgende Regel aufgestellt: „in observando discrimine rerum inter se comparatarum non differentiam rerum, sed rationem differentiae ad magnitudinem rerum inter se comparatarum percipimus“. In der „Lehre vom Tastsinn und Gemeingefühl“ heisst es [7]): „Die Auffassung der Verhältnisse ganzer Grössen, ohne dass man die Grössen durch einen kleineren Massstab ausgemessen und den absoluten Unterschied beider kennen gelernt hat, ist eine äusserst interessante psychologische Erscheinung. In der Musik fassen wir die Tonverhältnisse auf, ohne die Schwingungszahlen zu kennen: in der Baukunst die Verhältnisse räumlicher Grössen, ohne sie nach Zollen bestimmt zu haben, und ebenso fassen wir die Empfindungsgrössen oder Kraftgrössen so auf bei der Vergleichung der Gewichte.“ Es ist kaum notwendig, den Unterschied hervorzuheben, welcher zwischen diesen Sätzen und dem von Fechner sogenannten Weber'schen Gesetz besteht. An die Gewinnung eines psychischen Masses, wie es das Letztere voraussetzt, hat Weber sicherlich nicht gedacht, und die zuerst mitgeteilte Regel ist sogar ein sehr missverständlicher Ausdruck für die Beobachtungsthatsachen. Es sind daher weniger diese allgemeinen Erörterungen als vielmehr die experimentellen Beiträge zur Sinnespsychologie, in denen wir Weber als den wichtigsten Vorarbeiter für eine experimentelle Psychologie erkennen.

In noch geringerem Masse als bei Weber finden wir bei ande-

[5]) a. a. O. S. 45.

[6]) Programmata collecta 1851 fasc. I. S. 172.

[7]) Wagners Handwörterbuch der Physiologie III. 2. Abt. S. 561. Separat 1851, S. 107.

ren Forschern eine wirkliche Vorbereitung der Fechner'schen Psychophysik. Die bei photometrischen Beobachtungen zu Tage getretenen Eigenschaften der Unterschiedsempfindlichkeit, wie sie bei Bouguer, Arago oder Masson mitgeteilt sind, beschränken sich zum Teil auf ganz vereinzelte Angaben, dazu bestimmt, die Sicherheit der subjectiven Vergleichung von Lichtstärken zu prüfen: oder entbehren zum Teil der allgemeineren Verwertung, welche die psychologische Wichtigkeit solcher Ermittelungen aufzuhellen vermöchte. Das Nämliche gilt von der Ausführung Eulers über die Abhängigkeit der Unterschiedsempfindlichkeit für die Tonhöhen von den Schwingungszahlen, von dem durch Bernouilli und Laplace aufgestellten Verhältnis zwischen der fortune morale und der fortune physique, endlich von der Beziehung der photometrisch bestimmten Lichtstärken der Sterne zu den nach ihrer scheinbaren Helligkeit unterschiedenen Grössenklassen derselben. Aller dieser Mittheilungen psychologische Bedeutung ist erst durch Fechner festgestellt worden.

Wir können demnach den Wert der Fechner'schen Arbeit für die experimentelle Psychologie kaum hoch genug anschlagen. Der einzige Vorwurf, den man ihr in einer absoluten Kritik machen könnte, würde die Ueberschätzung des Weber'schen Gesetzes sein. Es leuchtet ein, dass die Meinung, es sei in diesem Gesetz ein allgemein giltiger Ausdruck für die Beziehung des Psychischen und Physischen gegeben, nicht sowohl ein principieller Fehler als vielmehr eine voreilige Verallgemeinerung, also eine unzureichende Induction einschliesst. In der That bemühen wir uns Alle in der experimentellen Psychologie auch heute noch um eine exacte Beziehung der psychischen Zustände zu physiologischen oder physikalischen Vorgängen. Nur haben uns vielfältige Erfahrungen gelehrt, dass man nicht ohne Weiteres die Empfindung dem Logarithmus des Reizes oder etwa der nervösen Erregung im Centralorgan proportional setzen dürfe, dass die sogenannten Abweichungen vom Gesetz eine viel grössere Rolle spielen als Fechner anzunehmen geneigt war, und dass überhaupt die empirische Geltung des Gesetzes auf die Schätzung von Intensitäts-Merkmalen (eventuell auch räumlichen und zeitlichen) beschränkt sei.

Den nächsten grossen Anstoss zu einer Weiterentwicklung unserer Wissenschaft hat Wilhelm Wundt gegeben. Schon in seinen „Beiträgen zur Theorie der Sinneswahrnehmung“ und in den „Vorlesungen über Menschen- und Tierseele“ (1863) hat er versucht, die allgemeine Psychologie durch die Benutzung des Experiments zu befruchten und die Fechner'schen Untersuchungen einem grösseren Zusammenhang psychologischer Erkenntnisse einzufügen. Aber Wundt steht hier noch zu sehr unter der Herrschaft einer reinen Psychologie d. h. einer Psychologie, welche in der Annahme einer Seelensubstanz das Motiv für eine ganz selbständige Behandlung der psychischen Vorgänge erblickt; daher in diesen Werken die Betonung des Unbewussten, die ganze Auffassung des Wahrnehmungsvorganges als eines unbewussten Schlussverfahrens, die mehr gelegentliche Heranziehung des Physiologischen u. dgl. Zu einer gründlichen Umgestaltung der Psychologie ist Wundt erst in seinen „Grundzügen der physiologischen Psychologie“ (1874) fortgeschritten. Hier ist der Parallelismus zwischen psychischen und physischen Erscheinungen die Grundlage des ganzen Aufbaues. Jedes seelische Phänomen hat sein Correlat in einem Gehirnprocess, und der Nachweis dieses Parallelismus in allen Einzelheiten ist kurz gesagt die Aufgabe dieser Psychologie. Das Wundt'sche Buch ist in seinen wiederholten Auflagen zu einem unentbehrlichen Handbuch für unsere Wissenschaft geworden, und es ist überflüssig, die Bedeutung, welche es nicht nur als solches, sondern auch durch die vielen selbständigen Beiträge für die psychologische Erkenntnis gewonnen hat, besonders hervorzuheben. Vielleicht ist es aber nicht überflüssig, zu bemerken, dass die principielle Auffassung der Psychologie gegenüber Fechner keine Verschiebung erfahren hat. Auch Wundt ist der Ansicht, dass die Psychologie durch eine solche Beziehung auf objectivirbare Processe erst wirkliche Wissenschaft werde, und dass das Experiment uns allein eine exacte allgemeingiltige Erkenntnis der geistigen Thatbestände ermögliche. Der wesentlichste Unterschied zwischen Fechner und Wundt besteht, abgesehen von der umfassenden Behandlung des ganzen Gebietes bei dem letzteren, darin, dass Wundt durchweg die psychischen Vorgänge mit ner-

vösen Processen in Verbindung bringt, während Fechner in den Reizen, also in ausserleiblichen physikalischen Grössen die entsprechenden objectiven Erscheinungen suchte. Dass die erstere Anschauung im Princip die richtigere sei, hat freilich Fechner selbst durch die Aufstellung seiner „inneren Psychophysik“ zugestanden.

Nicht minder wesentlich als die schriftstellerischen Leistungen Wundts sind seine organisatorischen und pädagogischen für die Entwicklung der experimentellen Psychologie geworden. Wir verdanken ihm die erste Einrichtung eines Instituts (1879) zu Leipzig und die Heranbildung einer grösseren Anzahl von Schülern, die in diesem Gebiet vorübergehend oder dauernd ihre Kräfte bethätigen. Dem Vorgange Wundts sind durch die Errichtung von psychologischen Instituten G. E. Müller in Göttingen, Ebbinghaus in Berlin, Münsterberg in Freiburg, Götz Martius in Bonn, einige Universitäten in Italien, Frankreich, Holland und Amerika gefolgt. In den „philosophischen Studien“ (seit 1881) gründete sich Wundt ein Organ für die Mitteilung der in seinem Institut zur Ausführung gelangten psychologischen Arbeiten. Aehnliche Aufgaben verfolgen das American journal of psychology herausgegeben von Stanley Hall (seit 1887) und die Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, herausgegeben von Ebbinghaus und A. König (seit 1889). Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Leistungen aller dieser Institute und Zeitschriften historisch zu verfolgen. Dazu gehört das Einzelne viel zu sehr der Gegenwart an.

Wir haben in dem bisherigen nur derjenigen Beiträge für die experimentelle Psychologie gedacht, welche die Leistungen und quantitativen Verhältnisse unserer sinnlichen Erkenntnisse zu ergründen versuchten. Aber noch von anderer Seite geschah ein wichtiger Vorstoss in unser Gebiet. Die Astronomen waren Ende des vorigen, Anfang dieses Jahrhunderts mit dem Einfluss eines Beobachtungsfehlers bekannt geworden, der die Ergebnisse ihrer Untersuchungen nicht unerheblich beeinträchtigte. Mochte man den Durchgang von Sternen durch das eingeteilte Gesichtsfeld mit Hilfe einer Auge und Ohr combinirenden Schätzungsmethode,

mochte man ihn durch elektrische Registrirung in bestimmten Zeitmomenten feststellen, stets ergaben sich nicht unwesentliche Abweichungen der einzelnen Resultate für denselben Beobachter und recht wesentliche für verschiedene Beobachter. Man gelangte so zu dem Begriff einer persönlichen Gleichung, der nur in unvollkommener Weise eine Vergleichung von Beobachtungen verschiedener Personen möglich machte. Deshalb entstand das Bedürfnis über die Natur dieser Fehler, deren absolute Grösse und die zweckmässigsten Mittel zu ihrer Verkleinerung klar zu werden. In den Complicationsversuchen, welche Wundt an einem sinnreich construierten Apparat anstellte, gewann man eine künstliche Nachahmung der Auge-Ohr-Methode und in den schon zu anderen Zwecken nutzbar gemachten Reactionsversuchen erstand ein weittragendes Hilfsmittel, die elektrische Registrierung von Sterndurchgängen prüfen zu können.[8])

In beiden Richtungen hat das Verfahren, welches man einschlug, weit über den nächsten Zweck hinaus der wissenschaftlichen Erkenntnis reiche Frucht eingetragen. In den Complicationsversuchen konnte die gleichzeitige Einwirkung disparater, d. h. verschiedenen Sinnen angehörender Eindrücke nicht nur hinsichtlich der zeitlichen Beurteilung, sondern namentlich auch in Rücksicht auf das Verhalten der Aufmerksamkeit, der unwillkürlichen und der willkürlichen, näher geprüft werden. Die Reactionen aber, deren erste Verwendung uns bei der Bemühung entgegentritt, die Geschwindigkeit der Nervenleitung zu ermitteln, sind von Donders (1866) zu einem Verfahren ausgebildet worden, das die Schnelligkeit des Gedankenverlaufs, die Dauer geistiger Processe, zu berechnen gestattet. Verstehen wir nämlich unter einer Reaction einfachster Art die unmittelbare Beantwortung eines Sinneseindrucks mit einer Bewegung, so wird die Dauer dieses ganzen Actes sich um einen messbaren Betrag verlängern, wenn wir die sofortige Reaction durch die Einschiebung eines bestimmt definirten geistigen Actes verzögern. Auf solche Weise glaubte Donders die Dauer einer Unterscheidung, einer Wahl, eines Urteils messen zu können. Damit war ein Schritt zur

---

[8]) Vgl. die Uebersicht über diesen Verlauf mit ausführlichen Litteraturangaben bei Sanford im American journal of psychology II 3. 271. 403.

exacten Untersuchung der sogenannten rein psychischen Vorgänge gethan, und es ist kein Wunder, dass eine grosse Reihe experimentell-psychologischer Arbeiten gerade dieses Gebiet auszubauen begann. Schon sind wir hier zu einer bedeutenden Differenzierung der psychologischen Bedingungen solcher Reactionen gelangt, und auch die nähere Feststellung der einzelnen in ihren Verlauf eingehenden psychischen Vorgänge hat manches Schätzbare zu Tage gefördert. Zweifelsohne aber ist in dieser Hinsicht namentlich für die complexen Reactionen noch Vieles zu erforschen, und einen höheren psychologischen Wert wird die Behandlung der Reactionen erst erlangen, sobald man in ihnen die exacten Typen derjenigen Phänomene erkannt haben wird, die man im gewöhnlichen Sprachgebrauch als Handlungen bezeichnet.

Einen sehr hervorragenden Anfang zu einer Erkenntniss der Gesetze, die unseren Vorstellungsverlauf beherrschen, haben wir endlich den mühsamen und zahlreichen Versuchen zu verdanken, die Ebbinghaus nach einer sinnreichen Methode und mit exakter Verwerthung der Ergebnisse angestellt hat, um die Leistungen des Gedächtnisses, das Behalten und Vergessen zu prüfen. Dass überhaupt Gelerntes mit der Zeit entschwinde und es besonderer Hilfsmittel bedürfe, wenn etwas recht lange sich reproduzirbar erweisen solle, das wusste man freilich auch vor der 1884 veröffentlichten Schrift von Ebbinghaus über das Gedächtniss. Aber welche Gesetze hierbei obwalten, welche relativ einfachen Grössenbeziehungen hierbei stattfinden, in welcher Richtung und Stärke sich die einzelnen Einflüsse kundgeben, darüber liess sich aus blosser Selbstbeobachtung und innerer Erfahrung nichts aussagen. So hat man auch vor Galilei gewusst, dass alle Körper schwer sind und im freien Raume fallen. Wer möchte es bezweifeln, dass trotzdem die Entdeckung der Fallgesetze als ein werthvollster Erwerb der modernen Naturwissenschaft zu gelten habe?

Zuletzt aber gedenken wir in dieser kurzen Skizze des ausserordentlichen Beitrags, welchen physiologisch gerichtete Untersuchungen der experimentellen Psychologie zugewendet haben. Wir haben schon früher gelegentlich bemerkt, dass die Psychologie als Wissenschaft nicht nur durch eine selbständige psychologische Bearbeitung

einzelner Bewusstseinserscheinungen, sondern auch durch Forschungen mit physiologischer Tendenz, die sich der psychischen Phänomene nur als zugänglicher Mittel für ihren eigentlichen Zweck bedienen, einen Zuwachs ihres Bestandes erfahren könne. So ist denn in der That bis auf unsere Tage ein friedliches Zusammenarbeiten beider Wissenschaften trotz ihrer begrifflich fixierten und wohl fixierbaren Scheidung zu constatieren. Wer von den Psychologen dürfte die gewaltigen Fortschritte vergessen, welche durch die bahnbrechenden Arbeiten eines Helmholtz im Gebiete der Optik und Akustik ihrer Wissenschaft erwachsen sind? Wer von ihnen erinnert sich nicht dankbar der hervorragenden Beiträge, die wir Männern wie Hering, A. Fick, Aubert, Mach, von Kries, S. Exner und vielen anderen schulden? Wenn auch dazwischen, gerade aus solchem Lager, die falsche, aber erklärliche Meinung laut wird, es sei die Psychologie nur ein Teil der Physiologie, so hindert das nicht, die reiche Förderung anzuerkennen, welche die physiologischen Mitarbeiter unserem Gebiet haben angedeihen lassen. In der That finden wir sie in fast allen Theilen, die bisher der experimentellen Seelenlehre zugänglich gemacht worden sind, thätig. Sie haben zweifellos das Meiste für die Psychologie der sinnlichen Erkenntnis geleistet, aber auch an der Untersuchung von zeitlichen Verhältnissen der Bewusstseinsvorgänge, von Raumvorstellung und Localisation, von Aufmerksamkeit und Association, ja selbst von affectiven Zuständen, finden wir sie beteiligt. Es ist nicht zu erwarten, dass dieses bei Grenzgebieten natürliche Verhältnis bald aufhören werde. Dazu ist auch die Physiologie selbst noch zu sehr interessiert an der Functionsbeziehung psychischer und physischer Vorgänge. Und solange die experimentelle Psychologie äusserlich noch an der Entfaltung ihrer vollen Leistungsfähigkeit durch den Mangel an Instituten und Mitteln so empfindlich gehemmt bleibt wie bisher, ist im Interesse des wissenschaftlichen Fortschritts eine Aenderung dieses Verhältnisses auch nicht zu wünschen.

Man könnte denken, dass wir der Mitwirkung zweier Disciplinen vergessen hätten, welche sich um die Psychologie als Wissenschaft entschiedene Verdienste erworben haben, nämlich der Zoologie und der Pathologie. Aber die Pathologie, um mit dieser zu-

nächst unsere Rechtfertigung zu beginnen, kann nicht für die experimentelle Psychologie in Frage kommen. Gewiss sind wir der Meinung, dass wir der Lehre von den Sprachstörungen, der Psychopathologie, der Erkenntnis krankhafter Veränderungen in Empfindungen, Gefühlen oder Willensäusserungen, eine kaum hoch genug zu veranschlagende Unterstützung bei unserer Abgrenzung seelischer Phänomene, bei der Feststellung ihres associativen Zusammenhanges, bei der Einsicht in ihre Bedingungen zu danken haben. Aber dem Begriff einer experimentellen Forschung, um deren eigenartige Entwicklung es sich hier ausschliesslich handelt, lassen sich derartige Erweiterungen unseres psychologischen Wissens nicht unterordnen. Besser scheint es sich mit der Zoologie zu verhalten, sofern wir hier uns des Experiments den Tieren gegenüber ebensogut, ja was die Rücksichtslosigkeit des Eingriffs in ihr Leben anbetrifft, noch intensiver bedienen können als bei dem Menschen. Aber abgesehen davon, dass uns nur wenige höheren Ansprüchen genügende Untersuchungen dieser Art von psychologischem Werte vorliegen, sind auch die Schwierigkeiten einer Deutung von tierpsychologischen Ergebnissen ganz besonders grosse.

Man hat in neuester Zeit den ernsthaften Vorschlag gemacht, der Psychologie dadurch zu einem wissenschaftlichen Range zu verhelfen, dass man auf die niedersten Lebewesen, die Protisten, mit geeigneten Experimenten eindringe[9]). Neben der thatsächlichen Unkenntnis der modernen Psychologie, welche einen solchen kühnen Vorschlag hervorgebracht hat, liegt ihm ein sehr durchsichtiger, principieller Fehler zu Grunde. Für die zoologische, naturwissenschaftliche Betrachtung stehen die complicirten Lebewesen auf gleicher Stufe der Erkennbarkeit wie die einfachen. Es ist deshalb allerdings vorteilhafter mit der Untersuchung der letzteren zum Zweck einer Einsicht in die Formen und Functionen des tierischen Organismus zu beginnen. Aber das Object der psychologischen Beobachtung ist schon bei anderen Menschen nur durch einen Analogieschluss eruirbar. Dieser Analogieschluss ist naturgemäss um so sicherer, je grösser die Analogie zwischen dem eigenen Verhalten

---

[9]) Verworn, Psychophysiologische Protistenstudien. 1889.

und demjenigen der anderen Wesen ist. Völlig unsicher muss er den Protisten gegenüber sein, deren Ausdrucksmittel nur durch ganz allgemeine Begriffe mit den unsrigen in Parallele gestellt werden können. Wie auf solchem Wege eine detaillirte psychologische Erkenntnis soll gewonnen werden können, bleibt tiefes Geheimnis. Wie man selbst in der Gehirnanatomie nicht ohne Weiteres wagt, den Befund an Tieren, sogar an dem hoch entwickelten Affen, auf den Menschen zu übertragen, so darf erst recht nicht von psychologischen Experimenten an Tieren eine Aufklärung erwartet werden, die wir in Versuchen an psychologisch geschulten Personen nicht zu erlangen wissen.

In diesem sonderbaren Gewirr einzelner Fäden, welche sich zu einer experimentellen Psychologie zusammenschliessen, können wir eine klare Ordnung nur entdecken, wenn wir die zielbewusste Entstehung einer besonderen Wissenschaft und die mehr zufälligen Beiträge unterscheiden, denen wir auf physikalischem und physiologischem Gebiet insbesondere begegnet sind. Jene ist an den Namen zweier Männer, Fechners und Wundts geknüpft, aber wie diese selbst auf die zuletzt erwähnten Zuschüsse zu unserem psychologischen Wissen eingehend Rücksicht genommen haben, so haben auch wir versucht, der Mannigfaltigkeit dieser Bestrebungen in unserer historischen Uebersicht gerecht zu werden. Die experimentelle Psychologie als Wissenschaft ist freilich als letztes Kind dem Mutterschoosse der Philosophie entsprossen: wir sahen, dass es philosophische Ueberlegungen waren, welche Fechner zur Begründung der Psychophysik leiteten. Aber vorbereitet und entwickelt wurde die experimentelle Psychologie in ihrem thatsächlichen Besitz nicht durch die Philosophie, sondern durch die Naturwissenschaft. So steht sie zwischen diesen beiden Disciplinen. Spiegelt sich in dem Verhältnis zu der einen die allgemeine Beziehung aller Einzelwissenschaften zur Philosophie wider, so giebt das andere Kunde von der erkenntnistheoretischen Einheit der Wirklichkeit, deren Bearbeitung Psychologie und Naturwissenschaft unternehmen. Die experimentelle Psychologie ist weder Philosophie noch Naturwissenschaft. So mag denn unser nächster Aufsatz ihres besonderen Daseins wesentlichsten Inhalt darzulegen versuchen.

VII.

Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

(Fortsetzung.)

In früheren Abhandlungen[1]) sind die philosophischen Lehren zweier Männer besprochen worden, deren längst vergessene Schriften von den wissenschaftlichen Zielen und Kämpfen einer Zeit uns Kunde geben, aus der Bacon und Hobbes hervorgegangen sind[2]). Die nachfolgenden Untersuchungen wollen die Aufmerksamkeit auf einen Vorläufer Berkeleys lenken, dessen Name heute verschollen ist wie der Everard Digbys und William Temples: es ist Robert Greville, Lord Brooke. Dugald Stewart, Hamilton, Blakey und Andere, welche die Geschichte englischer Philosophie mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit beschrieben haben, übergehen ihn. Fraser und Lyon, die ganz besonderen Anlass hatten, seiner zu gedenken, — jener in seinen vortrefflichen Bemerkungen zu Berkeleys Leben und Werken, dieser in den einleitenden Capiteln seiner Geschichte des englischen Idealismus im achtzehnten Jahrhundert —, erwähnen seinen Namen nicht. Und Charles de Rémusat, der ihm in seiner Darstellung der älteren englischen Philosophie eine hervorragende Stellung anweist, vergisst gerade diejenigen Punkte an-

---

[1]) Archiv IV S. 450f. 578f., V S. 1f.

[2]) Auf die Beziehungen Digbys und Temples zu Bacon habe ich (Archiv IV S. 600f., V S. 38) aufmerksam gemacht. Das Verhältniss beider zu Hobbes hat der leider so früh dahingeschiedene Croom Robertson in einer ausführlichen Besprechung meiner Abhandlungen (Academy 1892 p. 110) beleuchtet.

zugeben, auf denen seine Bedeutung beruht. Der tapfere Soldat aber, der mitten im Lärm der Waffen neue Untersuchungen über das Wesen der Wahrheit anstellte, der Peer von England, der die grosse idealistische Bewegung einleitete, die von ihm zu Collier und Berkeley geht und von diesen bis auf Shadworth H. Hodgson herabführt, er hat ein Anrecht auf die Theilnahme aller, denen die Entwicklung der neueren Philosophie ein würdiger Gegenstand der Forschung zu sein scheint.

3. Robert Greville, Lord Brooke.

Robert Greville ist im Jahre 1608 geboren. Im fünften Lebensjahre ward er von seinem Vetter Fulke Greville, dem ersten Lord Brooke, adoptiert; neunzehn Jahre alt ward er Mitglied des Unterhauses, 1628 trat er ins Oberhaus ein. So ward er schon in jungen Jahren in die politischen Wirren seines Vaterlandes gezogen, während seine ganze Seele von theologischen und philosophischen Interessen erfüllt war. Wie Philip Sidney und Walter Raleigh, wie Fulke Greville, dessen Pairie er erbte, und wie Herbert von Cherbury, dem er wahrscheinlich die Anregung zu seiner Hauptschrift verdankt, führte er ebensogut das Schwert wie die Feder. Ein eifriger Puritaner, stand er in den Kämpfen des Königs Karl mit dem Parlamente ganz auf Seiten des letzteren. Im Oberhause widersetzte er sich aufs entschiedenste jedem Versuche einer Aussöhnung mit dem Könige; in dem grossen Kampfe um die Staatskirche, der im Anfange der vierziger Jahre England in zwei feindliche Lager spaltete, trat er mit einer heftigen Streitschrift für die vom Parlamente vertretene Ansicht auf, dass die politische Macht der Bischöfe gebrochen werden müsse[3]. Im Jahre 1642 schlug er an der Spitze eines vom Parlamente entsendeten Heeres den Earl von Northampton bei Keinton und entsetzte das von diesem belagerte Warwick Castle. Im Februar 1643 nahm er Stratford-on-Avon mit Sturm. Aber schon wenige Wochen später traf ihn bei der Belagerung von Lichfield die Kugel, die dem Leben

[3]) A Discourse opening the nature of that Episcopie which is exercised in England. Lond. 1641.

des kaum Fünfunddreissigjährigen ein Ende setzte. Er hatte am Morgen seines Todestages in einem Gebete, das er seiner Gewohnheit gemäss öffentlich verrichtete, den Himmel angerufen, ihn augenblicklich sterben zu lassen, wenn die Sache, der er diente, keine gerechte sei: so galt sein Tod den königlich Gesinnten als Gottes Urtheil für den König wider das Parlament. Seine Parteigenossen aber ehrten sein Andenken, wie das eines Heiligen, und der fromme Baxter glaubte, dass er im Himmel neben White, Pym und Hampden ewiger Seligkeit geniesse.

Ein muthiger Soldat, ein gewandter Redner, ein grübelnder Denker und ein edler Mensch ward mit ihm begraben; alle Gaben aber seines Herzens und Geistes standen im Dienste der tiefen religiösen Ueberzeugung, von der das englische Volk in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts ergriffen war. Nicht wissenschaftliche, sondern religiöse Fragen waren es, die neben den politischen die englische Gesellschaft in dieser Zeit erregten. Die Theologie war wieder, wie in den Zeiten des Mittelalters, herrschende Geistesmacht geworden, drängte die eben erst erblühten humanistischen und naturwissenschaftlichen Bestrebungen zurück und gab auch der Philosophie ein religiöses Gepräge. Von religiösen Ideen sind die Schriften Hakewilles, Fotherbys und Herberts von Cherbury erfüllt. Religiöse Motive haben Lord Brooke geleitet, als er seine Schrift über die Natur der Wahrheit abfasste[4]). Theologische Untersuchungen, Bemühungen um Aufklärung dunkler Stellen in der Apokalypse und dem Matthäusevangelium haben ihn zu den Speculationen über das Wesen der Wahrheit geführt, von denen seine Schrift uns Kunde giebt[5]). Ihm, wie den Denkern des frühen Mittelalters, ist wahre Philosophie nichts anderes als Theologie[6]).

---

[4]) The Nature of Truth, its union and unity with the soule, which is one in its essence, faculties, acts, one with Truth, discussed by the R. H. Robert, Lord Brook. Lond. 1641. — Ausser diesem Werke und der oben angeführten Streitschrift sind von ihm mehrere politische Reden veröffentlicht.

[5]) This Noble Lord having dived deep in those Prophetick Mysteries (Matth. 24, Apol. 20) was even forced (by that occasion) upon a more exact and abstract speculation of Truth itselfe (The Preface to the Reader p. 5).

[6]) Nature of Truth p. 124: What is True Philosophy but Divinity? and if it be not True, it is not Philosophy.

Gar schwierig aber erscheint ihm, das Wesen der Wahrheit selbst zu ergründen. Jede Wahrheit, so erklärt er, ist ein Geheimniss. Die religiöse Wahrheit, die in den Mysterien der Apokalypse und der Evangelien sich verbirgt, ist noch von Niemandem enthüllt worden. Denn wir sind seit Adams Fall begraben im Schatten des Todes, verloren im Lande der Finsterniss. Moralische, oder wie wir sagen würden, intellectuelle Wahrheit liegt eher in unserem Bereiche, aber auch sie ist in ihrem Wesen noch nicht erkannt. Sie gleicht einem herrlichen Gestirne, das man nicht erreicht, wenn man, wie Viele es gethan haben, zu hoch steigt und das Geschöpf zum Schöpfer, die Wahrheit zur Gottheit macht; das man aber auch verfehlt, wenn man zu tief hinabsteigt, ihre allgemeine Natur nicht beachtet und sie mit einzelnen Wahrheiten verwechselt[7]).

Lord Brooke versucht, beide Irrthümer zu vermeiden. Wahrheit erscheint ihm unter zwei Gestalten. Sie ist erstlich Form und Substanz und als solche die Wesenheit, von welcher Erkenntniss ausgeht, und sie ist zweitens Thätigkeit eben dieses Wesens und als solche eines mit den Wirkungen der Denkseele[8]).

Dass das Wesen der Erkenntniss Wahrheit sei, wird in fol-

---

[7]) Ib. p. 3f.: Every truth is a mystery, what must that be then, which is purposedly vailed by the Spirit? . . . Alas, are we not all since Adams lapse buried under the shadow of death and lost in the region of Darknesse? . . . Morall truth, which (as some thinke) is yet more within our reach, than those sacred mysteries, is unknown to us both in the universal nature and in the particular actings of it: difficilia quae pulchra: Indeed Truth is that golden apple, which though it has (in some sense) been offered to the fairest; yet the most refined wits have counted her in vaine these many ages: for whilst they have sought with a Palsie hand this glorious star . . . they have either mounted too high and confounding the Creator with the creation made her God: or descending too low and deserting the universal nature have confined their thoughts to some individual Truth and restrained her birth to severall parcels within the Chaos.

[8]) Ib. p. 2: She appeareth to me under two notions . . . First that very Being, which immediatly floweth from above, and is the rise or the first and uniforme ground-work in this particular Being which we now treat of, and which under this notion wee call the form or substance. Secondly, those workings which breathe from thence, as all actions and sayings, which are (in our phrase) the effects of a reasonable soule.

gender Weise zu beweisen versucht. Erkenntniss ist ein Strahl der göttlichen Natur, erwärmend und belebend die Creatur und sie zum Abbilde des Schöpfers gestaltend. Was anderes aber ist die Wahrheit? Auch sie ist ein Schatten, ein Abbild der ersten, besten Form; sie ist Licht, eine Abart, ein Funken des Urlichtes; sie ist Leben, die feinste Form des Lichtes, das sich selbst beleuchtet. Eben dieses Licht ist aber auch die Erkenntniss; denn die Form der Denkseele ist Licht, und wenn die Seele das denkende Lebewesen, das *animal rationale*, bildet und belebt, so befähigt sie das Geschöpf, diesem Lichte gemäss zu handeln. Erkenntniss und Wahrheit können demnach nur eines und dasselbe sein: Licht und Leben und Uebereinstimmung mit Gott[9]).

Freilich widerspricht dies den Ansichten 'der Gelehrten', die Erkenntniss eine Fähigkeit nennen, und dreierlei unterscheiden: ein empfangendes Wesen, die Seele, ein empfangenes Wesen, die Wahrheit, und eine Fähigkeit, durch welche die Seele empfängt, das Erkennen[10]). Zur Bildung eines jeden Wesens sind allerdings drei Bedingungen nothwendig: die mittheilende Quelle, der fortleitende Kanal, das mitgetheilte Wasser. Wenn nun auch metaphysische Wesen nicht als physikalische Substanzen anzusehen sind, so muss doch ein Analogon zu diesen auch in jenen angenommen werden. Beim Erkennen erfassen wir vor Allem die Strahlen des geistigen Lichtes, das wir ununterbrochen empfangen. Kann Erkenntniss die Fähigkeit, der Kanal, sein, der sie uns zuführt, in dem jenes Licht, das uns von Pflanzen und Thieren unterscheidet, sich befindet? Dann wäre die Seele nur ein Behältniss für die Erkenntniss, wie die Erkenntniss ein Behältniss der Wahrheit; dann gäbe es zwei Lichtwesen in einem vernünftigen Geschöpfe; zwei vernünftige Wesenheiten aber in Einem zusammengesetzten Wesen anzunehmen ist unvernünftig[11]).

---

[9]) Ib. p. 5: Thus whilst life is l i g h t and l i g h t is Truth and conformity to God; and the understanding as we yet discourse of it, is this l i g h t to the soule, the Understanding and Truth can be but one.

[10]) Ib. p. 5f.; p. 18.

[11]) Ib. p. 7: If it (the channell entertaining) be the understanding, then the light, which differenceth us from the vegetative and sensitive creatures,

Wer ist es ferner, der dieses Licht der Wahrheit uns mittheilt? Wenn die Seele es der Erkenntniss zuführt, dann hat sie doch selbst dies Licht, kann selbst Licht wirken und verbreiten; dann bedürfen wir jener Erkenntnissfähigkeit nicht. Wenn nicht die Seele, sondern ein anderes Geschöpf, so kann dies wiederum nur durch eine andere dazwischen tretende Fähigkeit geschehen, da ja auch die Seele nicht ohne solche zu wirken vermag. Bei dieser Fähigkeit würden wir wieder nach dem Wege fragen, auf dem sie das Licht erhalten hat, und so wären wir zu einem unendlichen Rückgange genöthigt, den die Philosophen zurückweisen[12]. Kommt endlich die Wahrheit von Gott, warum sollen wir nicht annehmen, dass sie unmittelbar der Seele selbst eingegossen werde? Dann ist Erkenntniss selbst dies Licht, diese Wahrheit; dann sind Erkenntniss und Wahrheit nur dem Namen nach, vielleicht dem Grade nach verschieden, nicht aber ihrer Natur nach[13]. Und in der That. Hat Erkenntniss an und für sich dieses Licht nicht, so kann sie es nicht aufnehmen, ohne in die Natur desselben umgewandelt zu sein. Die Fähigkeit, Licht zu empfangen, heisst Licht sein[14].

Betrachten wir von diesem Gesichtspunkte aus die Reihe der Wesenheiten, so erkennen wir erstlich den Vater der Gnade, der Licht und Wahrheit entsendet. Zweitens, Licht und Wahrheit, die von ihm entsendet sind. Drittens, das wirkliche Ganze, das aus Materie und Form, aus materiellen und immateriellen Wesenheiten, wie wir sie unterscheiden, besteht, das vernünftige Ge-

---

lieth in the understanding and not in the soule; and the soule is but a Theca to the intellect, as the body is the Tabernacle of the soule. Or if the soule hath light as well as the understanding, then are there two enlightened Beings in one reasonable creature . . . Two reasonable Beings in one Compositum is too unreasonable a thing.

[12]) Ib. p. 8f.

[13]) Ib. p. 9f.

[14]) Ib. p. 10: And if the understanding have not light, it cannot take it, unlesse by being turned into the nature of it . . . Ib. p. 11: Thus the understanding and light are different in names, may be different in degrees, but not in nature. Ib. p. 12: So to be in the capacity or act of receiving light, is to be light. — Man erinnert sich hierbei unwillkürlich an Goethes bekanntes Wort vom sonnenhaften Auge.

schöpf, das wir den Empfänger dieses Lichtes und dieser Wahrheit nennen[15]). Das empfangende und empfangene Ding aber ist als Emanation der Gottheit eines und dasselbe. Das soll durch eine Erörterung von Apoc. XVI, 8, und durch Vernunftgründe[16]) erwiesen werden. Die erstere darf hier übergangen werden; die letzteren lauten folgendermassen. In jedem Individuum ist es das Ding selbst, das sich erhält und von sich erhalten wird, und in jedem vernünftigen Wesen ist es die vernünftige Creatur, die aus dem Schoosse der Ewigkeit empfangen wird und empfängt[17]). Jedes Wesen ist also Inhalt seiner selbst.

Damit löst sich auch die oft aufgeworfene Frage, ob Seele oder Leib das Umfangende oder Umfangene sei. Sie sind eben beides zugleich, wie Mann und Weib gleichen Antheil an dem Ganzen haben, das sie ausmachen[18]).

Aber wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Lassen wir eine Scheidung zwischen Seele und Wahrheit bestehen, so werden wir auf dieselben Schwierigkeiten stossen, die einer Scheidung von Erkenntniss und Wahrheit im Wege standen[19]). Nur wenn wir Seele, Erkenntniss, geistiges Licht, Wahrheit für eines und dasselbe halten, sind wir allen diesen Schwierigkeiten enthoben. Wahrheit, die wir auch Vernunft nennen dürfen, ist es, die uns vom Thiere scheidet; sie ist das All in uns, und ausser ihr sind wir überhaupt nichts[20]).

---

15) Ib. p. 13.

16) Ib. p. 14.

17) Ib. p. 15: For consider any individual Being you please, vegetative or rationall, or what you will, who is it that entertaineth this Being, but the Being it selfe which is entertained? Who is it that receiveth from the womb of Eternity that reasonable creature, but the creature received?

18) Ib. p. 16: And if there happen any neare union betwixt two Beings, as the Body and the Soule, the first is not continens, the other contentum; but as husband and wife each bringeth his part towards the making up of the compositum.

19) Ib. p. 21 f.

20) Ib. p. 22: But if you make the Understanding, the Soul, Light, Truth one, then are you quite delivered out of all these straights, and then is it true which I averre, that that degree of light, which we enjoy in the inward man, is the specificall difference which distinguisheth between us and brutes,

Und ferner. Einheit ist die Wesenheit, die *formalis ratio* Gottes; kraft ihrer ist er *unus, purus, simplex actus.* Sind wir Menschen nun im Bilde Gottes geschaffen, so müssen wir ein wenn auch unvollkommenes Schattenbild dieser Wesenheit in uns tragen, so muss unsere Einheit einige Züge göttlicher Einheit aufweisen[21]. Gott und alle seine Attribute sind Eines; Gnade und Gerechtigkeit bilden unter einander und mit ihm ein einziges nothwendiges Sein. Und so ist auch unsere Seele und ihre Fähigkeit bloss Eines, das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit[22].

Aber wenn Erkenntniss, Seele, Licht und Wahrheit nur Eines sind, dann wird aus denselben Gründen, die für diese Thatsache angeführt sind, von allen Wesen dasselbe gelten. Und eben dies muss behauptet werden[23]. Denn Alles, was ist, fliesst ja aus derselben Quelle, stammt von ihm, der sich selber in Allem gleich ist. Alles, was ist, ist seiner Natur nach gleich — ein Strahl des göttlichen Lichtes. Darum erklärt die Metaphysik das Sein und die Wahrheit für identische Begriffe[24].

Nun soll hiermit nicht alle Verschiedenheit der Dinge in ihrer Erscheinung aufgehoben werden. Sie sind und bleiben dem Namen nach verschieden, wenn auch ihre Naturen identisch sind. Sie

---

deservedly called reason, that ample. Sphere of Truth, which is the All in us and besides which we are wholly nothing.

[21]) Ib. p. 23: Are not wee said to be made after the image of God? And if in any thing we are honoured with this inscription, it is in the most noble part. Nam God is unus, purus, simplex actus . . . If then we do beare his empresse, quamquam non passibus aequis, it must be in that which is . . . Dei formalis ratio, which is to be purus, simplex actus . . . Unity is that wherein we carry some touches, some lineaments of his majesty. Unity in Gods Essence. Unity is all what we are.

[22]) Ib. p. 25: God and his attributes are but one; mercy and justice kisse each other in him; he and they are ens necessarium; And so the Soule and the Faculty is one, that divine light and truth. Vgl. p. 36: All explications flow from this, returne to this, that God is one. Vgl. p. 158.

[23]) Ib. p. 26.

[24]) Ib. p. 26: First, all Being is derived from the same fountaine, scil. from him who is uniforme, in all like himselfe. Secondly, all Being is the same in nature, (scil.) a beame of that excellent light and therefore in Metaphysicks Truth and Being are one. — Zum Beweise wird in einer Randbemerkung darauf hingewiesen, dass unum, verum, bonum, ens termini convertibiles seien.

werden in unserer Auffassung geschieden, wenn sie auch alle nur Eine Ausströmung von oben sind[25]). Wie das Licht in diesem Körper Sonne, in einem anderen Mond genannt wird, in einem dritten den Namen eines Sternes führt, immer aber Licht ist und nichts als Licht; wie die Gewässer von uns See genannt werden, an dieser Küste aber diesen, an einer anderen einen anderen Namen erhalten, so ist alles Seiende dies Licht, diese Wahrheit; aber innerhalb gewisser Kreise erscheint es unter einem bestimmten Namen, und wenn es auf ein anderes Object trifft, führt es eine andere Benennung[26]). Alles Seiende ist nur Licht, das aus verschiedenen Spalten, bald grösseren, bald kleineren, hervorbricht und uns sich mittheilt[27]). So ist alles Seiende Eines und alle Dinge mehr oder weniger vollkommen, je nachdem sie mehr oder weniger an dem ersten Seienden Theil haben[28]).

Ist die Seele nichts als Wahrheit, ist sie völlige Einheit mit ihren Thätigkeiten und Wirkungen, so scheint die Lehre von den seelischen Zuständen, den *habitus infusi* und *acquisiti*, verworfen werden zu müssen, da ihre Vielheit in jener Einheit verschwindet. Doch kann dieser Unterschied sehr wohl festgehalten werden. Ist die Seele durch ihre eigene Kraft in einer Wahrheit fest und klar geworden, so sprechen wir von eingegossenem Zustande; wird durch häufiges Handeln eine Wahrheit der Seele angeeignet, so mag man von erworbenem Zustande sprechen. Nur wisse man, dass wir durch unser Handeln der Seele nicht etwa zu Hilfe kommen; dass die Seele nicht erst durch ihr Handeln eine bestimmte Form erlangt; dass alles bloss mehr oder weniger Licht ist, das von Gott

---

25) Ib. p. 27: Yet I shall not agree to confound the names of particular Beings though I doe conjoyne their natures; Ib. p. 120: all being is but one emanation from above, diversified only in our apprehension.

26) Ib. p. 27f.

27) Ib. p. 28: All Being is this light, this truth; but contained within those circles, it appeareth to us under this name; and againe it has another style when it beateth upon a various subject. All Being is but light, communicating it selfe to us through severall crannies, some greater, some less, whilst all is light.

28) Ib. p. 30: All Being is but one, and all things are more or lesse excellent, as they partake more or lesse of this first Being. Cfr. p. 42f.

stammt, das sich selbst oft oder selten entdeckt, durch göttliche Bestimmung in dieser zeitlichen Verbindung und in keiner anderen sich findet[29]. Darum ist, wie die Platoniker sagen, alles Wissen blosse Erinnerung; denn in der Seele entsteht nichts Neues und jene *habitus acquisiti* sind blosse Phänomene[30].

Sind nun alle Thätigkeiten und Zustände der Seele Eines, dann kann auch keine Verschiedenheit zwischen Vernunft *(reason)* und Glauben *(faith)* bestehen; sie können nur dem Grade nach, nicht ihrer Natur nach verschieden sein[31]. Denn hier wie dort ist ein und derselbe Spender — unser guter Gott, ein und dasselbe empfangende Subject — das vernünftige wirkliche Wesen, eine und dieselbe empfangene Gabe — das Licht, die Wahrheit[32].

Falsch ist es mithin, zu meinen, dass manche Menschen mehr wissen und weniger glauben, andere weniger wissen und mehr glauben, oder dass man das Rechte wissen könne, ohne es zu thun[33], und dass Menschen von tiefstem Gefühle die geringste Erkenntniss Gottes besitzen, Menschen dagegen, deren Gemüth wie erstarrt ist, Gott vortrefflich kennen. Nein, der unwissendste Heilige weiss mehr von Gott, als die höchst intelligenten gefallenen Geister. Man kann nicht das Gute erkennen und das Böse

---

29) Ib. p. 45: I doe not refuse the doctrine of Habits, eiter Infused or Acquisite. For when the soule by vertue of its Being is cleare in such a truth, it is said to be an infused habit. When by frequent action such a truth is connaturall to the soule, it may be stiled an habit acquisite, though indeed all is but light more or lesse glorious, discovering itselfe frequently or rarely and by divine appointment at such a conjunction of time and not any other, not that the soule is informed by its owne action, for what hath the streame which it derives not from the source?

30) Ib. p. 46: And therefore I wholly subscribe to the Platonists, who make all scientia nothing but reminiscentia . . . though we seeme by frequent actings to helpe the soule, and so to create in it acquisite habits, yet these are but a Phaenomenon.

31) Ib. p. 47: But if all be one . . . then neither doe faith and reason differ. Surely they differ only in degrees not in nature.

32) Ib. p. 49: The Donar is the same, our good God . . . The subject recipiens, the totum existens. And the Gift itselfe is light or truth, a spirituall Being.

33) Ib. p. 53 f., 59 f.

wollen[34]); das Gute, das wir wahrhaft erkannt haben, müssen wir lieben; ja man darf sagen: wir sind das Gute. Denn der Act des Erkennens ist ein Act der Einheit, der die Seele ganz erfüllt und daher keinen Raum übrig lässt für ein abweichendes Handeln[35]).

Ebenso ist wahres Gefühl wahre Erkenntniss und umgekehrt. Wer auf den Schwingen des Gefühls zu Gott sich erhebt, auch wenn er den Kopf nicht mit den Geheimnissen ihrer Natur erfüllt, weiss mehr von ihm als jeder Andere. Liebe macht den Christen zu dem, was er ist — alles Uebrige ist nur sein Schmuck, aber nicht sein Wesen[36]). So zeigt sich, dass auch wahres Wissen und wahres Gefühl Eines oder nur dem Grade nach verschieden sind; dass Erkenntniss und Glauben, Wissen und Fühlen die eine göttliche Wahrheit sind, die sich unserem Blicke nur unter verschiedener Gestalt zeigt[37]).

Bisher ist nur von der Form und Wesenheit der Erkenntniss die Rede gewesen. Nun aber soll nachgewiesen werden, dass auch ihre verschiedenen Wirkungen, wie sie sich in Begriffen, Urtheilen, Folgerungen und anderen geistigen Thätigkeiten zeigen, identisch mit einander und zu Einem Wesen, der Wahrheit, vereinigt sind. Von ihr unterscheiden sie sich bloss wie Ausfluss und Quelle, die zusammen Einen Fluss bilden[38]). In der That können Erkenntniss und

---

[34]) Ib. p. 54: The weakest Saint knoweth more of God, than the most intelligent of those Spirits, who though once in heaven, are now in intolerable flames.

[35]) Ib. p. 58f.: What Good so ever I know to be good, I must love ... I might adde, what good we know, we are: our act of understanding being an act of union, which being Metaphysicall in the soule, must be entire.

[36]) Ib. p. 62: How much true affection, so much knowledge and vice versa . . . He who soars upon the wings of affection and layeth himselfe in the arms of Jesus Christ, though hee amuse not his head with the mysticall nature of the trinity . . . such a one knoweth more of God than the other. Ib. p. 67: It is charity that maketh (a Christian), what he is etc.

[37]) Ib. p. 80: all, whether knowledge or affection is but the Truth, that spirituall ray of heavenly light which God is pleased to present to our view under severall shapes, yet is but one and the same Being, scil. light and truth.

[38]) Ib. p. 81f.

Wirkung des Erkennens nicht von einander getrennt werden. Es giebt keine Scheidung zwischen Fähigkeit zum Thun und der Thätigkeit, zwischen Vermögen und Handlung, zwischen *actus primus* und *actus secundus*. Die erkennende Seele muss erkennen, muss thätig sein, und worin anders kann ihre Thätigkeit bestehen, als in den eben genannten Wirkungen des Erkennens? Sie bilden die Form des Erkennens, der Seele, der Wahrheit; die Form aber, die das Sein giebt, ist das Sein, ist das Wesen; denn Sein und Wesen sind identisch, wie *actus primus* und *actus secundus* des Erkennens eine und dieselbe Wahrheit, ein und dasselbe geistige Licht sind[39]). Damit fällt auch die alte Scheidung von Substanz und Accidenz, wenigstens wie sie gewöhnlich aufgefasst wird. Denn wenn die Form des Dinges, die sein Wesen ausmacht, ganz und gar in den Thätigkeiten und Wirkungen besteht, die von ihm ausgehen, so ist diese Form zugleich Substanz und Accidenz, eine Scheidung zwischen ihnen also undurchführbar[40]).

Dieser Lehre scheint nun aber ein unübersteigliches Hinderniss entgegenzustehen: die Vielheit menschlicher Handlungen. Sie sind durch zeitliche und räumliche Umstände von einander getrennt, sind verschiedene Acte des Seelenwesens. Wenn nun, wie erwiesen worden ist, die Seele eines mit ihren Handlungen ist, müssten wir

---

[39]) Ib. p. 82: we conceive the first Being (the Soule or Understanding) no other thing than activity. And . . . an activity is . . . either potentia agendi or ipsa actio, or rather actus primus or actus secundus. If it be actus either primus or secundus (for primus and secundus are to me differenced onely by time and so not differenc'd of all) . . . it must be still in work and is no longer than it acts. Now what can this act be in this subject, whereof we discourse, but the reasonable working of the soule in this or that conclusion? Whilst then these conclusions, sayings actions are the forme of that truth, of that universall first truth, they must be that truth. For forma quae dat esse est esse, and whatsoever is the forme of any thing that is the Being of it. For Being and Forme are but one.

[40]) Ib. p. 88: If here were fit place, I might perhaps set upon the Rack that longfamous Distinction of Substance and Accident, whereby it should be forced to confesse itselfe an aged imposture, at least in the generall and frequent acceptance. cfr. p. 164.

da nicht soviele verschiedene Seelen annehmen, als es seelische Acte giebt?[41])

In der That, dieser Einwand wäre berechtigt, wenn Zeit und Raum das wären, wofür man sie in den Schulen erklärt. Diese Erklärungen aber sind nicht stichhaltig. Aristoteles' Definition, der zufolge der Raum die Grenze des umschliessenden Körpers ist, wird schon durch die eine Bemerkung widerlegt, dass der höchste Himmel keinen ihn begrenzenden Körper hat und doch im Raume sein muss. Ramus giebt eine andere Definition. Ihm ist Raum das Substrat des in ihm befindlichen Dinges, *subjectum rei locatae:* eine einfache Tautologie, *idem per idem*[42]).

Raum begründet keine Verschiedenheit im Wesen der Dinge. So soll die Seele im ganzen Körper wohnen, *tota in toto* sein; Raum also bringt ihr keine Theilung. Engel sollen an einer bestimmten Stelle sein; aber der Platz, den sie einnehmen, bewirkt in ihrem reinen Wesen keine Zweiheit[43]).

Aehnliches gilt vom Begriffe der Zeit. Die aristotelische Begriffsbestimmung, dass sie Maass der Bewegung sei, ist nichtssagend. Denn sie erklärt nicht, wie ein Ding, das Eines ist, durch die Zeit

---

[41]) Ib. p. 89: Wee see various actings of the soule, distinguished by the circumstances of Time and Place; there are severall distinct actings; are there then so many severall soules?

[42]) Ib. p. 93. — Andere lösten die Schwierigkeit, indem sie annahmen, der Himmel sei in einem intelligiblen Raume. So Rich. Crakanthorp Logic. p. 198 ed. 1622.

[43]) Ib. p. 95: As the Soule they say is t o t a i n t o t o and t o t a i n q u a l i b e t p a r t e; whilst they spread and diffuse the soule over the whole body, from one extremity to the other Place maketh no division in the soule: it is but one soule yet extended quite through the body. Angels are d e f i n i t i v e i n l o c o, that place which is within the circumference so limited, doth not at all cause then to make two in this angelicall Being. — Ueber den Sinn dieses d e f i n i t i v e i n l o c o giebt Rich. Crakanthorp Auskunft, dessen L o g i c a e l i b r i q u i n q u e zur Zeit Brookes in England viel gelesen wurden. Ib. p. 192 heisst es: d e f i n i t i v e t a n t u m e t n o n c i r c u m s c r i p t i v e e s s e i n l o c o, e s t d e f i n i r i l o c o i n q u o e s t, i t a u t t o t u m a l i b i n o n s i t, n o n t a m e n c i r c u m s c r i b i s u p e r f i c i e l o c a n t i s. U t s i s p i r i t u s s i t i n h a c d o m o n o n c i r c u m s c r i b i t u r s u p e r f i c i e d o m u s, s e d i t a f i n i t u r i s t o s p a c i o u t n u s q u a m a l i b i s i t.

zu einer Zweiheit werden kann[44]). Sicherlich bewirkt Zeit nichts derartiges in der Gottheit. In Gott ist Schöpfung, Erhaltung und Erlösung, Beschluss und Ausführung. Alle diese Handlungen sind für unsere Auffassung zeitlich geschieden; in Gott sind sie dagegen Eines; denn in Gott ist keine Potenz, er ist *purus actus*[45]). Dasselbe gilt auch vom Menschen. Wären seine Gedanken und Handlungen in der Zeit, so wären sie, da die Zeit ins Unendliche theilbar ist, aus unendlich vielen Handlungen und Gedanken zusammengesetzt, so gäbe es keine wahre Handlung, die eine Einheit sein muss. Zeit also theilt die Handlung nicht in eine Zweiheit, bewirkt auch keine Zweiheit, wenn diese bloss durch die Zeit hervorgebracht sein soll[46]).

Wie weiss Gott die Dinge? Das ist eine oft aufgeworfene, der gewöhnlichen Anschauung unbeantwortbare Frage. Kennt Gott die Dinge in ihrem Dasein, dann sind sie gleichewig mit ihm; wenn bloss in ihren Ursachen, dann sind sie, bevor sie existieren, in seinem Wissen nicht vorhanden, sondern erst nachdem sie verwirklicht worden sind; dann giebt es also eine zeitliche Folge im göttlichen Wissen, was anzunehmen eine Lästerung wäre. Die Schwierigkeit verschwindet, wenn wir Zeit als das erkennen, was sie ist, eine subjective Anschauung. Damit ist der Unterschied von Zeit und Ewigkeit aufgehoben: die Dinge existieren in ihrer Wesenheit bei Gott in Ewigkeit, ohne doch selbst ewig in der Zeit zu sein. Denn die zeitliche Aufeinanderfolge ist bloss für unsere Anschauung da; an sich sind Zeit und Raum nichts; sie sind blosse Namen[47]).

---

44) Ib. p. 95.

45) Ib. p. 96.

46) Ib. p. 98: Time and punctum Physicum agree in this, that they are divisibilia in infinitum. If then you will make so many thoughts in a thought, as you have divisions under a scruple, you will have no perfect thought, no compleat act. To shun this, you will confesse that Time doth not divide one act alone: but one act or thought comprehendeth many Times. Why may not I say, that if Time doth not parcell our one act, it cannot act upon two, when the Duality ariseth only from Time.

47) Ib. p. 99: How doth God see things? If in their existencies, then all things are coeternall with God: if in their Causes onely, then all things are not present with God; but you must admit of succession, a former and a

Man könnte einwenden, dass mit der Aufhebung aller zeitlichen und räumlichen Verschiedenheiten alle unsere Handlungen zusammenfallen und daher auch der Unterschied zwischen gut und böse verschwinden würde. Darauf ist zu erwidern. Gegensätze können zugleich und auf einmal an demselben Gegenstande, in demselben Augenblicke und an demselben Begriffe vorhanden sein. So sagen wir: das Nichtseiende ist nichts, schreiben ihm also zugleich Sein und Nichtsein zu. Und so ist jeder Act eines endlichen Wesens gut und böse zugleich. Sünde ist nur ein Nichtseiendes, eine Privation, die zusammen mit Seiendem in einer untheilbaren Handlung existieren kann. Ohne sie wäre die Handlung absolut gut, aber absolut gut ist nur der Schöpfer. Oder sie wäre nur böse; dann wäre sie überhaupt nicht, wäre kein Sein und keine Handlung[48]); denn alles, was ist, ist gut[49]). Gutes und Böses kann daher zusammen sein, auch wenn alle unsere Handlungen nur einen einzigen, weder durch Zeit noch durch Raum unterschiedenen Act ausmachen. Wir leben in der Dämmerung — und Dämmerung enthält zugleich Licht und Finsterniss[50]).

Dem Allen widerspricht freilich der Anschein, widersprechen

---

latter, to eye divine: which is blasphemy. This dilemma semeeth strong; but it is because we make Time something; whereas indeed all things did exist in their Beings with God ab omni aeterno. For, aeternum et tempus are all one in eternity: and this succession is but to our apprehension. Thus, if Time and Place be nothing, I hope the weight of this objection is taken off.

[48]) Ib. p. 100: If Time and Place be nothing, if all our Actions are but one: How can there be evill and good? Answ. I fully conclude with Aristotles Adversaries Anaxagoras, Democritus etc., that Contradictions may be simul et semel in the same Subject, same Instant, same Notion (not only in two distinct respects or notions . . . but even in the same respect, under one and the same notion). For Non ens is nothing: and so the Being which it hath, may subsist with that which contradicts it. Ib. p. 101: Sin is onely a Privation, a Non-Entity: But a Privation, a Non-Entity may subsist with Being . . . This Contradiction (of Entity, Non-Entity) must be in the selfe same Act, else the Act is perfect and so is onely the Creator, or else it is more imperfect than Beelzebub: for It is Bad, and no Good, Non-Entity wholly and no Entity, and so no Action.

[49]) Ib. p. 103.

[50]) Ib. p. 105.

unsere Sinne, die uns von einer Vielheit der Dinge, der seelischen Thätigkeiten und der zeitlichen und räumlichen Umstände zu berichten wissen. Aber dieser Schein der Vielheit besteht nur in unserer Auffassung, und diese ist nur in uns; das Ding aber bleibt, was es ist, mag unsere Auffassung von ihm sein, welche sie wolle [51]). Spreche man daher immerhin mit dem Volke von vielen Wahrheiten und verschiedenen Erscheinungen dieser Wahrheit; aber urtheile man mit den wenigen Denkenden, dass die Wahrheit nur Eine ist. Die Sonne ist immer eine und dieselbe, obgleich röthlich am Morgen, hell am Mittag, mässig heiss früh, gluthvoll am Mittag [52]). Die Sinne widerstreben auch der Copernikanischen Lehre, das Auge sieht die Bewegung der Sonne, wir fühlen uns auf festem Boden, wir hören nichts von dem Getöse, das der gewaltige Umschwung der Erde erregen muss, und doch dürfen wir diesen falschen Aussagen nicht trauen, müssen mit Copernikus dem Verstande folgen [53]). Erheben wir denn die Seele zur höchsten Macht und wir werden erkennen, dass alle ihre Handlungen, die eine Vielheit zu sein scheinen, eine völlig untrennbare Einheit bilden; dass die Verschiedenheit von Zeit und Raum verschwindet; dass Seele, Wahrheit, Licht immer und beständig Eines sind, auch wenn es uns anders erscheint [54]).

Aber wenn das Wesen unserer Seele und alle ihre einzelnen Handlungen Wahrheit sind, was ist die Seele, wenn sie Falsches urtheilt? Müsste sie da nicht aufhören, sie selbst zu sein [55])?

---

[51]) Ib. p. 103: Thus the Soule, Truth, Light is always and continually one, though it appeareth otherwise to me: and this appearance ought not to dazle the sight of the truth, for . . . Apprehensio est in Apprehendente, the thing is still the same, let my apprehension bee what it will be.

[52]) Ib. p. 104.

[53]) Ib. p. 106: The three leading Senses have confuted Copernicus these many yeares . . . and yet now if we will beleeve our new Masters, sense hath done as sense will doe, misguided our Reason.

[54]) Ib.: Thus let the soule be raised to its supreme height of power and it well clearly see, that all the actings of reason which seeme severall (bee they, as we think, distinguished by time and place) are but one, a fixt entire unity.

[55]) Ib. p. 107.

Auch dieser Einwand gilt nur, wenn Zeit etwas Reales ist. Nachdem wir aber alle zeitliche Aufeinanderfolge als Einbildung erkannt haben, hört der Unterschied zwischen seelischen Acten, die wahr und die falsch sind, ebenfalls auf[56]). Im Uebrigen — ist denn Falschheit ein wirkliches Etwas, auf das die Seele wirken kann? Wäre sie es, so könnte nicht Gott Urheber der Seele sein, so müssten wir mit den Manichäern zwei Quellen des Seins, ein gutes und ein böses Princip, annehmen oder Gott den Urheber des Bösen nennen. Müssen wir beide Ansichten verwerfen, so ist Falschheit überhaupt nichts, so kann die Seele nicht auf sie einwirken, so kann sie auch keine That der Seele sein[57]).

Aber thut denn die Seele nichts, wenn sie ein falsches Urtheil ausspricht? Gewiss heisst Urtheilen Thun; nur ist in diesem Acte des Urtheilens ein Doppeltes zu unterscheiden: urtheilen und falsch urtheilen. Das erste ist immer gut und wahr; die Falschheit aber ist ein blosses Nichts und kann weder auf die Seele wirken, noch von ihr bewirkt sein. Wer im Zwielicht einen Menschen für einen Baum erklärt, der urtheilt richtig über das, was er sieht, und wenn er einen falschen Schluss aus den Vordersätzen zieht, so thut er in Wirklichkeit nichts und urtheilt auch nicht. Denn wie kann Jemand Falschheit, einen Schein, ein Nichts, bewirken[58])? Dasselbe lässt sich vom Schmerze behaupten. Er kann

---

[56]) Ib. p. 108: Grant, that it is with the soule in this moment of time, when it acts upon falshood, as when it acts not, and so is not; yet you will advance nothing, till you can prove the succession of moments to have a reall being. By former discourse I hope it is cleare, that Time is but a Nominall Being, and then this cessation depending on that distinct moment, which is not, is likewise it selfe an imagination.

[57]) Ib. p. 109: If Falshood have a Being, then wee must either with the Manichees make Two sources of Being, or else God must be the author of it: which no man will affirme. If then it have no Beeing, the Soule cannot act in it, and so it cannot be the act of the Soule; For how shall the soule or truth act upon nothing?

[58]) Ib. p. 110: He that in the twilight mistaketh a man for a tree, acteth right in what he seeeth; and when he raiseth a false conclusion upon the premisses, he acteth not. For how is it possible, that a man should act falshood, a vanity, nothing?

nicht auf die Seele, die Seele nicht auf ihn wirken, weil er ein blosses Nichtsein, ein Nichtsein von Lust und Stärke ist. Mag unser Gefühl dem immerhin widersprechen, unser Denken sagt uns, dass der Schmerz nur etwas oder nichts sein kann. Wenn nichts, dann ist er blosses Nichtsein; wenn etwas, dann muss er gut oder böse sein. Wenn gut, kann er uns nicht quälen, wenn böse, ist er es entweder bloss dem Worte zufolge oder in Wirklichkeit. Wenn bloss dem Worte zufolge, dann ist der Streit zu Ende; wenn ein wirkliches Uebel, dann ist er nichts; denn das Uebel ist, wie Alle einräumen, nichts als Nichtvorhandensein des Guten [59]).

---

[59]) Ib. p. 112: The same may be said for Paine. I conceive it cannot act upon the soule, not the soule upon it, because it is but a bare privation of spirit and strength. Ib. p. 113: Reason telleth us, that Paine must either be something, or nothing; if nothing, then it is but a privation; if something it must be either good, or evill; if good, it cannot hurt us: if evill, it is either a nominall evill, or reall: if it be named an evill, and is not, it will not be disputed; but if it be a Reall evill, than it is nothing; for Evill by consent of all, is nothing but privation of good.

VIII.

Metaphysik und Asketik.

Ein Beitrag zur Geschichte der Moralphilosophie.

Von Dr. **Wilhelm Bender,**
Professor der Philosophie in Bonn.

II.

Neuere Philosophie.

Wie für das christliche Mittelalter nichts charakteristischer ist als die Ueberordnung der asketischen Sittlichkeit über die natürliche, wie sie sich aus seiner supernaturalistischen, das Diesseits preisgebenden und ausschliesslich auf das Jenseits gerichteten Weltanschauung ergiebt, so ist für die Neuzeit nichts bezeichnender als die Aufgabe der asketischen Moral in der Praxis — während in der Theorie der Supernaturalismus, sei's in der Form des Religionsglaubens, sei's in der Form der transcendentalen Metaphysik fortlebt. Unsere Aufgabe ist es zu zeigen, dass wo letztere zur Erklärung und Begründung der Moral aufgeboten wird, die asketische Auffassung des sittlichen Processes sich immer wieder einschleicht, während die Versuche einer metaphysischen Erklärung der natürlichen Moral ohne greifbare und überzeugende Ergebnisse verlaufen.

Der sittliche Process wird in ersterem Fall nicht als Betätigung der Persönlichkeit in der Gemeinschaft zu deren sittlicher Organisation gefasst, sondern als ein Process der inneren Heiligung oder Gesinnungsbildung, der nur die ethische Vervollkommnung der Einzelpersönlichkeit verfolgt. Der Versuch wird wol gemacht,

diesen Process der (asketischen) Heiligung in Beziehung zu den sittlichen Aufgaben, welche die Gemeinschaft dem Einzelnen stellt zu bringen. Aber der Process der sittlichen Ausbildung der Persönlichkeit vollzieht sich im Grunde unabhängig von ihnen. Es ist das Sittengesetz oder der wirksame Wille Gottes, welcher ihn durch Vermittelung einer anerschaffenen oder angeborenen sittlichen Anlage, beziehungsweise des Gewissens erzeugt, entfaltet, beherrscht und zum Ziel führt. Die platonisch-stoische Auffassung, dass der Mensch an sich selbst die höchste Aufgabe zu lösen habe, welche durch den christlichen Gedanken, dass es ausschliesslich auf die Erlösung der Einzelseelen aus der Welt ankomme, verstärkt ist, waltet fort. Die Versittlichung der Einzelpersonen erfolgt wol in der Welt aber nicht durch sie; die Erfüllung der familiären, beruflichen, socialen, politischen Pflichten wird in keinen organischen Zusammenhang mit der persönlichen Aufgabe das Gute „an sich selbst“ zu verwirklichen gebracht. Die letztere Aufgabe erscheint als die höhere; sie wird unmittelbar abgeleitet aus der Abhängigkeit der Einzelperson vom Guten „an sich“, vom Sittengesetz, der Gottheit. Aber indem man das sittliche Leben religiös-metaphysisch aus diesen Instanzen begründet und erklärt, löst man es von den sittlichen Berufskreisen in der Welt los und arbeitete einer rein asketischen Auffassung und Praxis des Sittlichen in die Hände. Oder man kommt zu demselben Dualismus, den wir bei Platonikern, Stoikern und Christen bereits kennen gelernt haben: als Weltwesen nimmt der Mensch wol oder übel Teil an der Bildung praktischer Sittlichkeit, die sich nur aus seinen Beziehungen zur Welt erklären lässt; als Seelenwesen steht der Mensch unter dem Druck des personifizierten Ansichguten, des Sittengesetzes, der Gottheit und erzeugt eine blasse Gesinnungsmoral, die ihre charakteristischste Ausprägung da findet, wo das mystisch-religiöse Interesse mit dem metaphysischen sich verbindet.

Die Moraltheorien der neueren Philosophie, welche die metaphysische Erklärung des Sittlichen anstreben, von diesem Gesichtspunkte aus zu untersuchen, hat ein positives und ein negatives Interesse. Ein positives, sofern die Wechselwirkung von Metaphysik

und Asketik hier im Licht einer unlösbaren Verbindung auftritt; ein negatives, sofern die Unmöglichkeit, die praktische Sittlichkeit, wie sie erfahrungsmässig im Weltleben sich entwickelt, mit Hilfe der Metaphysik zu erklären, noch deutlicher hervortreten wird. Wir beschränken uns aber auch hier auf die einflussreicheren Systeme, denen eine gewisse typische Bedeutung im wissenschaftlichen Process zukommt, und gehen nicht auf die moralphilosophischen Bestrebungen der neuesten Zeit ein.

Man wird weder dem Humanismus, noch der Reformation allein den gewaltigen Umschwung in der Auffassung und Praxis des Sittlichen, welcher die neue Zeit einleitet, zuschreiben können. Es ist die mit der Gewalt der Naturmacht durchbrechende Weltwirklichkeit, welche auf allen Gebieten des Kulturlebens am Ausgang des Mittelalters ihre unterdrückten Rechte zurückfordert und in Hinweis auf die grossartige Entwickelung der künstlerischen, technischen, socialen und politischen Arbeit, dem auf das Jenseits angelegten Asketismus, die Anerkennung des sittlichen Rechts und Wertes eben dieser in und für die wirkliche Welt getanen Arbeit abzwingt. So hat schon Thomas mustergiltig die natürliche Moral, welche auf die Organisation des Diesseits abzwekt, neben der asketisch-kirchlichen Moral, welche für das Jenseits die Seelen präpariert, anerkannt, allerdings vorerst noch als eine Moral zweiten Ranges. Jetzt sollte sie den ersten Rang sich erobern. Aber die Mitgift, welche das christliche Mittelalter der Neuzeit auf dem moralischen Gebiet mitgibt, ist der bis zur Stunde fortwirkende Gedanke, dass der sittliche Process doch nicht in der Uebung der Fülle einzelner Tugenden und in der Erfüllung der Summe einzelner Pflichten aufgehe, durch welche die sittliche Organisation der Individualität wie der Gesellschaft bewirkt wird, sondern dass neben oder in oder über diesen Process der Einzelne an sich eine Aufgabe zu lösen habe: die Versittlichung seiner Person, die nur durch die Beziehung auf das Sittliche an sich, oder das absolute Sittengesetz verwirklicht werden kann; eine Aufgabe von überragendem Wert, die den Menschen über Zeit und Welt hinaushebt, unter Umständen gegen die ganze Welt in die Schranken ruft, um ihm endlich jenseits der Welt einen Lohn seiner Arbeit an sich selbst zu bieten, im

Vergleich mit welcher Alles, was er für Familie, Staat, Kultur erreichen mag, nicht in Betracht kommt. Die andere Mitgift aber ist der metaphysische Apparat, mit welchem die asketische Gesinnungs- oder Heiligungsmoral erklärt wird: das personifizierte Ansichgute, das ewige Sittengesetz, die anerschaffene oder angeborene sittliche Vernunftanlage, welche die Verpflichtung und Verantwortlichkeit des Menschen jenen metaphysischen Instanzen gegenüber begründet. Wo dieser Apparat zur Erklärung des Sittlichen in Bewegung gesetzt wird, kommt nun die asketische Moral zum Vorschein; wo mit ihm die natürliche Sittlichkeit in der Welt erklärt werden soll, versagt der metaphysische Apparat seinen Dienst.

Zunächst ist es von Interesse, zu sehen, wie von den Führern der neueren Philosophie zwar die Trennung von social-politischer und asketisch-kirchlicher Moral zu Gunsten der ersteren verwertet wird, wie man aber andererseits die auf letztere berechnete metaphysische Erklärung auf erstere überträgt, ohne doch damit etwas für das wissenschaftliche Verständnis der socialen Moral zu erreichen. In dieser Hinsicht ist die Beibehaltung und Verwendung des mittelalterlichen Gedankens von der lex naturalis bezw. aeterna bezeichnend.

Bacon, zur einen Hälfte der Scholastik zur anderen der neuen Wissenschaft angehörig, trennt sehr bestimmt die natürliche von der asketischen Moral oder er kennt eigentlich nur die erstere. Aber er glaubt die natürliche Moral doch nicht ausreichend aus den angeborenen socialen Affekten, welche die Selbstliebe überragen, erklären zu können. Die lex naturalis, die der erschaffenen Natur des Menschen immanent ist, soll als gegenwärtiger wirksamer Wille der Gottheit den gesamten moralischen Process begründen. In welcher Hinsicht, in welcher Form und Weise vermag Bacon nicht zu sagen; ebensowenig die englischen Aufklärer, welche, wie Herbert von Cherbury, mit den angeborenen (ursprünglich, den ersten Menschen anerschaffenen) ewigen Vernunftwahrheiten rechnen, die ja nach der praktischen Seite auch nur eine

Ausführung des Gedankens von dem ewigen, allgemeinen Sittengesetz darstellen [1]).

Ebenso kümmert sich Grotius nicht um asketische Moral, die von den Protestanten ja überhaupt nicht mehr als positive Moral anerkannt wird. Aber die Ansätze zu einer anthropologischen Erklärung der natürlichen Moral aus der socialen Natur des Menschen, beziehungsweise aus dem socialen Trieb nach geordnetem ruhigen Leben in der Gemeinschaft, werden durchkreuzt durch den Gedanken, dass dem Menschen seine sittliche Natur und mit dieser die lex naturalis, die gebietet was zu tun und zu lassen ist, von Gott anerschaffen sei. Ganz ähnlich haben auch der heilige Thomas und unmittelbar vor Grotius der Jesuit Suarez argumentiert. Man wird aber nicht fehl gehen mit der Behauptung, dass für Grotius nicht mehr das wissenschaftliche Interesse bei dieser metaphysischen Moralerklärung massgebend ist, sondern die Anpassung an das kirchliche Interesse, welches die natürliche Welt unter der Herrschaft des Gottesgedankens gerade jetzt festzuhalten verlangte, wo diese im Begriff war sich ihr selbstständiges Recht neben der übernatürlichen Kirchenanstalt zu erkämpfen [2]).

---

[1]) Mit der Lehre vom innern (Vernunft) Licht und vom angeborenen bezw. anerschaffenen Sittengesetz steht Bacon ganz auf dem Boden der Scholastik, mit der Lehre von den angeborenen Affekten, unter welchen der sociale, auf das Gemeinwol gerichtete als psychischer Grund der gesamten Sittlichkeit erscheint, eröffnet er der empirischen Moralphilosophie den Weg, den sie unter der Führung von Hobbes, Locke, Shaftesbury, Hume mit so grossem Erfolg in England betreten hat. Ich kann aber nicht finden, dass es ihm gelungen wäre in seinen moralischen Essays und im ersten Teil der instauratio magna beide Betrachtungsweisen zu versöhnen. Auch ist die Trennung von Religion und Wissenschaft nicht mit der Sicherheit und Consequenz vollzogen, dass nicht bei ihm — wie bei Grotius, dessen wissenschaftliche Haltung eine sehr ähnliche ist, — der Gottes- und Schöpfungsgedanke doch wieder zur Lösung wissenschaftlicher Fragen herangezogen würde. Die Unterscheidung der Ethik, die auf die bonitas interna und der Politik bezw. dem Recht, welche auf die bonitas externa abzwecken, ist auch eine äusserlich - formalistische und ohne tiefere Begründung. Vgl. bes. die Essays moral, economical and political: neueste Ausgabe von Storr and Gibson. Lond. 1885.

[2]) Vgl. über das Recht des Kriegs und Friedens (Uebers. v. Kirchmann i. d. Philos. Bibl. Bd. XV) I. Kap. 2: Ueb. das, was allen Menschen zusteht;

Selbst bei den grossen englischen Moralphilosophen, welche die Moral völlig von der Askese losmachen und eine grundsätzliche anthropologische Erklärung des sittlichen Lebens anstreben, wirkt der Gedanke vom ewigen, unveränderlichen, allgemein-giltigen Gesetz fort. Allerdings der Inhalt, den z. B. Hobbes diesem Gesetz gibt, zerstört seine metaphysische Form. Denn wenn Hobbes das Streben nach dem socialen Frieden als das Jeden verpflichtende sittliche Vernunftgesetz fasst, so liegt die genetisch-anthropologische Erklärung dieses Gesetzes nahe genug. Aehnlich verhält es sich bei Locke. Der Gedanke des allgemeinen Sittengesetzes wirkt in seiner Formel von dem law of nature fort. Man möchte sogar an eine Abhängigkeit von den Scholastikern glauben, wenn man hört, das dieses Gesetz über den positiven Gesetzen stehe: dem göttlichen oder geoffenbarten Gesetz, welches bestimmt, was in Hinsicht auf jenseitige Vergeltung zu tun und zu lassen sei und dem bürgerlichen Rechtsgesetz, welches auf die Organisation des gesellschaftlichen Lebens im Diesseits abzweckt. Aber der Bekämpfer der angeborenen Ideen passt sich damit offenbar nur der kirchlichen Idee an; denn der Inhalt seines allgemeinen Gesetzes ist

---

bes. aber die Einleitung. Hier wird zuerst die Entstehung des natürlichen Rechts, bezw. der Sittlichkeit aus dem durch die Vernunft geleiteten socialen Trieb erklärt. Und von dieser rein natürlichen Erklärung der Moral heisst es (a. a. O. S. 31) „diese hier dargelegten Bestimmungen würden auch Platz greifen, selbst wenn man annähme, dass es keinen Gott gebe.“ Sofort aber fügt Grotius hinzu: „Aber selbst das oben erwähnte Naturrecht, sowohl das gesellschaftliche, wie das im weitesten Sinn so genannte, muss, obgleich es aus den inneren Principien des Menschen abfliesst, doch in Wahrheit Gott zugeschrieben werden.“ Warum? Weil „die Vernunft uns unverbrüchlich gebietet“ den Willen Gottes als letzte Rechtsquelle zu betrachten und — weil die christliche Tradition ausdrückliche, durch Wunder beglaubigte, göttliche Gesetze (die freilich mit dem Naturgesetz übereinstimmen) darbietet. Aber schon durch den Schöpfungsgedanken ist verbürgt, dass wie Alles, so auch Recht und Sittlichkeit von Gott stammen. Das jus divinum unterscheidet sich nicht inhaltlich, sondern nur durch seine Entstehung (Offenbarung) vom jus naturale bezw. humanum. Das jus civile dagegen entsteht durch die im Willen der Menschen begründete, vertragsmässige Einschränkung des jus humanum. Ueber die theologische Begründung der Moral vgl. man auch de veritate religionis christianae bes. I, VII: deum esse causam omnium und II, XIII: circa officia humanitatis etc.

die Naturordnung, welche alle Wesen das Schädliche meiden, das Nützliche aufsuchen lässt; und an eine andere Erklärung des Sittlichen als an eine solche, welche lediglich mit den Bedingungen der Entwicklung des menschlichen Lebens in Gesellschaft und Naturwelt rechnet, denkt er nicht. Da ist die Stellung eines Shaftesbury allerdings ungleich freier. Er lehnt jeden Versuch das Sittliche aus einer göttlichen Offenbarung abzuleiten ab; ebenso die Zurückbeziehung des Sittlichen auf jenseitige Vergeltung. Das Sittliche ist lediglich aus gewissen ursprünglichen Empfindungen und Trieben zu erklären, die mit dem individuellen Leben selbst gegeben sind, wenn sie auch erst durch die hinzutretende Reflexion zu einer bestimmten Unterscheidung von Gut und Böse gebracht werden. Die übernatürliche, auf das Jenseits bezogene Religion hat gar nichts mit der Sittlichkeit zu tun. Die natürliche Religion aber, welche im Universum selbst das Walten einer Macht findet, welche das Massvolle, das Schöne und Gute unterstützt, welche diese Macht personifiziert, um in ihr das Vorbild alles Guten anzuschauen, unterstützt zwar den sittlichen Process, aber sie bietet kein Mittel dar, um ihn aus der geglaubten Gottheit wissenschaftlich abzuleiten. Bei Hume dagegen wird die Religion, soweit sie überhaupt mehr ist als Aberglaube, bereits in die Moral zurückgenommen, als das Gesinnungsmoment, welches dem sittlichen Handeln die Einheit durch die Begründung im persönlichen Charakter sichert. Diese religiöse Gesinnung hat indessen so wenig einen asketisch-metaphysischen Anstrich, als sie sich ausschliesslich auf das sittliche Handeln in der Welt richtet. Jeder Versuch einer Erklärung des Sittlichen aus einer ausserhalb desselben gelegenen Instanz fällt für Hume fort[3]).

Indessen ist es hier nicht unsere Aufgabe, die ausgezeichneten Arbeiten der englischen Empiriker zu verfolgen, welche der anthropologischen Erklärung der Moral in Europa die Bahn gebrochen

[3]) Ueber die englischen Moralphilosophen vgl. man im Allgemeinen die Darstellung bei Jodl, Geschichte der Ethik I; für Shaftesbury speciell G. v. Gizycki, die Philos. S.'s 1876: für Hume desselben Werk: die Ethik D. Humes in ihrer geschichtlichen Stellung 1878.

haben. Wir haben uns vielmehr gerade auf diejenigen Moralisten zu beschränken, welche die metaphysische Erklärungsweise des Sittlichen im Kampf mit der anthropologischen Schule aufrecht erhalten wollen.

Hier kämen zunächst die Bekämpfer von Hobbes und Locke in Betracht: Cudworth und Clarke. Cudworth ist der richtige Platoniker. Das Sittliche „an sich" besteht vor und unabhängig von aller wirklichen Sittlichkeit. Es gehört zu den ewigen Wahrheiten, welche im Geiste Gottes als schöpferische Realitäten existiren. Es entsteht nicht und vergeht nicht, mag die Welt auch entstehen und vergehen. Es hätte seinen Bestand und seine Geltung auch wenn es keine Welt gäbe. Dem geschaffenen Menschen ist die ewige sittliche Wahrheit anerschaffen; sie existiert in ihm, wie die mathematischen und logischen Gesetze, als eine eingeborene, apriorische, von aller Sinneserfahrung unabhängige Funktion, die ihn an das sittliche Gesetz bindet, ihm verpflichtet und vor ihm verantwortlich macht. Die Anerkennung, dass das Sittliche eine in sich selbst beruhende, absolute Grösse sei, wie auch Kant es fassen wollte, schliesst nicht aus, dass es zugleich als Emanation des göttlichen Willens erscheint. Es liegt auf der Hand, dass aus dieser Metaphysik des Sittlichen kein Weg in die wirkliche sittliche Entwickelung hinein führt. Nichts erfahrungsmässig Sittliches, keine Tugend, keine Pflicht, keine sittliche Organisation oder Institution wird aus ihr abgeleitet und erklärt. Dazu müssten eben andere Mittel in Bewegung gesetzt werden. Aber erklärt soll auch nur werden mit dieser Metaphysik die allgemeine Form der Verpflichtung gegenüber dem Sittengesetz oder der hypostasirten sittlichen Idee. Der sittliche Process, der sich etwa auf diesem Grund entwickeln könnte, wäre auch nur der Process der inneren, persönlichen Heiligung durch den Contakt mit dem Ansichguten, also die weltabgewandte Sittlichkeit der Askese[4]).

---

[4]) Cudworth's Treatise concerning eternal and immutable morality ist erst nach seinem Tode herausgegeben worden (1731). Zur Erkenntnis der sittlichen Wahrheiten kommt der Mensch durch Besinnung auf den ursprünglichen Besitzstand seiner erschaffenen Natur. Ihre verpflichtende Kraft er-

Auch Clarke vertritt die metaphysische Grundansicht Cudworths. Aber die sittliche Verpflichtung, welche von ihm ungehöriger Weise als ein isolirtes Faktum aus dem lebendigen sittlichen Process herausgehoben wird, ähnlich wie die Idee des Guten an sich, meint er aus der gesetzmässigen Natur des Menschen erklären zu können. Eine wirkliche Erklärung gibt er indessen doch nicht. Dafür erfahren wir, dass wie die gesamte Natur, auch die menschliche, als „geschaffen“ anzusehen und dass demgemäss der letzte Grund der gesetzmässigen sittlichen Verpflichtung im Willen Gottes zu suchen sei. Man sieht, dass diese Metaphysiker immer nur mit formalen und allgemeinen Grössen rechnen. Aber wenn die sittliche Verpflichtung eine solche Grösse wirklich darstellte, so fragte es sich immer noch, ob sie nicht einer anderen als der metaphysischen Erklärung zugänglich sei. Um so mehr, als diese Erklärung ja doch nur auf eine Verlegung oder Verschiebung des Problems aus der sittlichen Wirklichkeit hinauskommt. Die praktische Askese wird freilich von Clarke sowenig als von Cudworth gefordert. Aber indem der sittliche Process aus der Gottheit abgeleitet und auf die Gottheit als das Ansichgute bezogen wird, muss er sich in Asketik umsetzen. Auf die persönliche Versittlichung kommt alles an. Diese wird aber nur im Contakt mit der Gottheit erreicht. Es führt kein Weg von ihr in die unendliche Mannichfaltigkeit der sittlichen Gestaltungen des Weltlebens. Und die ausdrückliche Versicherung dieser christlichen Platoniker, dass der sittliche Process auf das Jenseits abziele, im Jenseits seine Vollendung wie seinen Lohn finde, lässt keinen Zweifel darüber, dass sie selbst mit ihrer Metaphysik gar nicht beabsichtigen, die Entwickelung der empirischen Sittlichkeit in der Welt zu erklären. Sie hätten sich gar nicht an die katholischen Mönche zu erinnern brauchen, ein Blick auf die protestantischen Puritaner hätte ihnen genügen können, um sich klar darüber zu werden, dass auf dem Boden ihrer mystischen Metaphysik allenthalben die Schösslinge der asketisch-religiösen Moral hervorkeimen, um dann freilich durch die Ge-

---

klärt sich nur daraus, dass sie ihm als Ausdruck des absoluten Willens der Gottheit anerschaffen sind.

walt der sittlichen Anforderungen des Weltlebens zertreten zu werden [5]).

Aber die Engländer sind viel zu scharfblickende Praktiker um gute Metaphysiker sein zu können. Auch drückt bei den genannten und andern englischen Metaphysikern gar nicht das wissenschaftliche Interesse an der Erklärung des sittlichen Lebens sich aus, sondern das theologische Interesse, die Moral in Verbindung mit dem Gottesgedanken zu erhalten. Die Selbständigkeit und Eigenart des religiösen Momentes war nicht erkannt, geschweige denn sicher gestellt. Die Religion war an die Moral angekettet. Solange jene Erkenntnis der Unabhängigkeit des Religiösen fehlte, konnte die Emancipation der Moral als eine ernstliche Gefährdung der Religion erscheinen. Dieser Gesichtspunkt ist es, der die metaphysische Begründung der Moral immer wieder hervorruft, auch bei solchen, die genug kritischen Verstand besitzen, um einzusehen, dass man nichts, gar nichts in der socialen Sittlichkeit mit ihr erklären kann.

Die Sache der Metaphysik in der Moralwissenschaft haben auch die englischen Platoniker nur mit halbem Herzen verteidigt. Denn neben ihr läuft, wie Clarke und Hartley beweisen, eine anthropologische Erklärung her, die sogar nach den scheinbar auf empirischem Wege unerklärlichen Grössen greift: dem allgemeinen Sittengesetz, der allgemeinen Verpflichtung u. s. f.

---

[5]) Clarke ist der richtige Dualist in der Moralphilosophie, der das Sittliche überall zugleich als Emanation der menschlichen Natur und des göttlichen Willens erklären will. Der problematische Begriff des allgemeinen und notwendigen Sittengesetzes bildet gewissermassen das Medium zwischen göttlicher und menschlicher Betätigung auf dem sittlichen Gebiet. Aehnlich hat Hartley das Sittliche sowol als Erzeugnis der Gottheit wie als Produkt der menschlichen Natur deuten wollen. Wo aber der erstere Gedanke ausgeführt wird, muss auch bei ihm die Schöpfungsidee herhalten. Vgl. Jodl a. a. O. I, S. 155f., 196ff. Die höchste Form des Sittlichen, die auf das absolut Gute bezw. auf das Sittengesetz oder die Gottheit gerichtete Gesinnung wird zwar nicht von der sittlichen Thätigkeit in der Welt getrennt. Sofern sie aber letzterer übergeordnet wird, nimmt sie auch eine selbständige Stellung ein und scheint von der asketischen Religion untrennbar. Die vollständige Literatur, welche aufzuzählen hier überflüssig erscheint, vgl. bei Ueberweg-Heinze III [7].

Der Continent ist es, auf welchem die metaphysische Richtung in der Moralphilosophie am längsten und am energischsten sich behauptet hat. Hier also haben wir die deutlichsten Belege für unsere Meinung zu erwarten, dass die Wechselbeziehung von Metaphysik und Asketik auch da fort geht, wo man in der Praxis mit der asketischen Form der Moral gebrochen hat.

Zunächst kann man auch bei Cartesius und den französischen Aufklärungsphilosophen eine doppelte Moralphilosophie unterscheiden: wo es sich um die Erklärung der einzelnen sittlichen Bewegungen im Menschen und um die sociale Sittlichkeit handelt, geht man über die anthropologische Erklärung nicht hinaus; wo man die metaphysich-theologische Erklärung anwendet, hat man immer das platonische Ansich vor Augen: die allgemeine sittliche Anlage, das allgemeine Gewissen, die allgemeine Form der sittlichen Verpflichtung. Erscheint dort das Individuum hineingestellt in die Wechselwirkung mit der Welt, die sittliche Bildung schon in ihrer Entstehung bedingt durch diese Wechselwirkung, so wird hier die Person des Menschen isoliert von Welt und Gesellschaft und der sittliche Process als ein rein innerpersönlicher aufgefasst. In ersterer Richtung bewegt sich die Affektenlehre des Descartes, in zweiter sein Versuch, die persönliche Sittlichkeit aus den ewigen sittlichen Wahrheiten zu begreifen, die ihren letzten Grund in der Willkür der Gottheit haben. Die Erbschaft der Scholastik: das allgemeine absolute Sittengesetz als Ausdruck des Willens der Gottheit, das absolute Gebundensein des Menschen an dasselbe durch Vermittelung der sittlichen Vernunftanlage wird nicht nur von Descartes angetreten, sondern auch von Bayle. Selbst Voltaire und Rousseau kennen ein anerschaffenes, mit der Natur des Menschen gegebenes ursprüngliches Sittliche und lehnen den Gedanken weit ab, dass das Sittliche Produkt der menschlichen Vernunft in der Wechselwirkung mit der Aussenwelt sei. Indessen wird die asketische Consequenz dieser Isolirung des Ansichsittlichen von der wirklichen Sittlichkeit nur von denen gezogen, die wie Geulincx und Malebranche zugleich religiöse Mystiker sind. Die Beziehung der sittlichen Vernunftanlage auf die Tätigkeit in der Welt entwickelt überhaupt keine positive Sittlichkeit, sondern nur ihre Be-

ziehung auf ihren metaphysischen Grund, die Gottheit. Die Sittlichkeit erscheint hier deutlich wieder als weltabgewandte Gottesliebe oder als asketische Gottesschau. Zur Entfaltung des innerpersönlichen sittlichen Processes ist die Welt und die Gesellschaft nicht nötig; sie sind ihr vielmehr hinderlich. Der reine sittliche Process spielt sich zwischen der isolierten Person des Menschen und der Gottheit ab, die gleichfalls natürlich von der Welt isoliert wird. Die Sittlichkeit erscheint als Askese und die Askese als religiöse Mystik. Wer sich von der Richtigkeit und ich darf sagen, Notwendigkeit dieser Wechselwirkung von Metaphysik und Asketik überzeugen will, muss freilich aus dem Kreis der wissenschaftlichen Literatur heraustreten und die Schriften der französischen und deutschen Mystiker zur Erprobung heranziehen. Hier ist diese Wechselwirkung von Asketik und Metaphysik mit Händen zu greifen[6]).

Aber den klassischen Beleg für unsere These bietet gerade der Mann dar, dem man nachgerühmt hat, dass er zuerst die Moral von der Theologie emancipiert und auf eigene Füsse gestellt habe — Spinoza. „Seine Ethik ist entschieden die umfassendste, vielseitigste Lösung des ethischen Problems, zu welcher es die vorkantische Philosophie gebracht hat", rühmt ihm Jodl nach (I, p. 333). „Seine Sittlichkeit ist nichts, das über der Welt und den einzelnen Geistern schwebt, als eine abstracte Regel oder gar als das willkürliche Gebot eines schlechthin souveränen Willens, sondern sie ist die autonome Selbstdarstellung des menschlichen Wesens; als solche

---

[6]) Am bedeutendsten und zugleich für unsere Untersuchung wichtigsten ist die Ethik des Geulincx (vollständig zuerst erschienen 1675 unter dem Titel: Γνῶθι σεαυτόν sive A. Geulincx Ethica). Ziel des ethischen Processes ist ihm die Vervollkommnung oder Vergottung der Einzelseele; Weg zu diesem Ziel die Hingabe an Gott. Höchste Pflicht und Tugend ist die Gottesliebe — eine Ableitung der einzelnen Pflichten und Tugenden aus ihr wird garnicht angestrebt. Sie müssen in einem ähnlichen äusserlichen Verhältnis zu jener gedacht werden, wie die Körperbewegungen zur geistigen Aktion. Man vgl. über ihn Victor van der Haeghen: Geulincx, Étude sur sa vie, sa philos. et ses ouvrages 1886. — Edm. Pfleiderer, Geulincx als Hauptvertreter der occasionalistischen Metaphysik und Ethik 1882. — Dieselbe ethische Grundanschauung, übrigens ohne wissenschaftliche Ausbildung, vertritt die gesamte Mystik der Zeit. Ich verweise hier nur auf Poiret, auf Böhme und die Böhmisten in Deutschland u. A. m.

allerdings zugleich Selbstdarstellung des Göttlichen im vernünftig-freien Menschen, in dessen adäquaten Ideen die Gottheit mit ewiger Liebe sich selbst umfasst.“ Betrachtet man die spinozistische Weltanschauung als ein metaphysisches Kunstwerk, so mag man im Hinblick auf die strenge, mathematische Geschlossenheit der Form und auf die Erhabenheit der Gesinnung, die sie beseelt, dieser Lobrede beipflichten. Prüft man dagegen das System auf seine Fähigkeit uns die Probleme, welche die Weltwirklichkeit stellt zu lösen oder auch nur richtig zu fassen, so wird man zu wesentlich anderer Meinung kommen. Von vornherein ist nicht zu erwarten, dass ein Monismus, der die Weltwirklichkeit nur als den wehenden Schleier beurteilt, durch welchen man das Wahrhaftwirkliche undeutlich durchschimmern sieht, der die Individualität aufsaugt und den dramatischen Process der Weltentwickelung in der absoluten Substanz, von der im Grunde nicht viel mehr ausgesagt werden werden kann als von dem eleatischen Sein, erstarren lässt, für das geschichtliche Sittliche, das mit der Selbständigkeit der Individualität und mit der Realität der Entwickelung steht und fällt, ein besonderes Verständnis entfalten werde. So hoch ich den kulturgeschichtlichen Wert des theologisch-politischen Tractats anschlage, eine wissenschaftliche Bedeutung vermag ich weder der Metaphysik noch der Ethik Spinozas abzugewinnen. Wie die erstere auf eine mythische Hypostasirung des Substanzbegriffs hinausläuft, so die letztere auf die wolbekannte mystische Asketik, welche das Individuum in dem Vernunftaffekt der Gottesliebe sich verbrennen lässt, nachdem es alle Brücken zum Weltleben hinter sich abgebrochen hat. Scholastiker in seiner mathematischen Beweis- und Definirmethode, Platoniker in seiner Begriffsmythologie ist Spinoza in seiner Moral der ächte Sohn der weltabgekehrten, mystischen Asketik. Das letztere in notwendiger Abfolge des zweiten, worauf es hier ankommt[7]).

---

[7]) Ueber die historische Genese des Systems des Spinoza vgl. Avenarius, Ueb. die beiden ersten Phasen des Spinoza. Pantheismus und das Verhältnis der zweiten zur dritten Phase 1868. Windelband, Geschichte der neueren Philos. 1, 192ff. und K. Fischer, Gesch. d. Phil. 1, 2. — Unter den zahlreichen Darstellungen seiner Lehre sei hier auf J. Camerer, die

Das Sittliche, wie es Spinoza fasst, hat zunächst keine direkte und notwendige Beziehung zur Gesellschaft. Es entsteht nicht aus der Wechselwirkung der einzelnen Personen in der Gemeinschaft und es zweckt nicht ab auf eine Regelung des Gemeinschaftslebens, welche die Interessen der Einzelnen und des Ganzen ausgleichen soll. Die sociale Verbindung der Menschen ist ihm nicht nur etwas Secundäres, sondern auch etwas für den sittlichen Process, wie er sich in den Einzelnen abspielt. Gleichgiltiges. Der Staat insbesondere kommt für Spinoza nur in Betracht, sofern er den Egoismus der unvernünftigen Masse der Menschen durch Zwangsgesetze im Zaum hält. Wie die asketische Mystik allenthalben den sittlichen Process von allen Beziehungen zur Welt loslöst und als einen innerpersönlichen Vorgang auffasst, in welchem der Einzelne durch den Contakt mit dem Ansichguten oder der Gottheit die Heiligung seines Innenlebens oder seiner Gesinnung anstrebt, ohne an eine andere Betätigung dieser Gesinnung zu denken, als an die eben in der religiösen Erhebung zur Gottheit sich vollziehende, so auch Spinoza. Seine Ethik geht auf in der Lehre von den Affekten und von der Ueberwindung der sinnlichen Affekte durch den Vernunftaffekt der Gottesliebe. Der einzelne Mensch ist der Boden aus dem der sittliche Process sich erhebt und der ihn umgrenzt. Zur Entfaltung dieses Processes bedarf es eigentlich gar keiner Ueberschreibung des Personlebens des Einzelnen. Freilich haben die aus dem sinnlichen Selbsterhaltungstrieb emporspriessenden Affekte: Hass, Neid, Genusssucht u. s. w. ihre Beziehung zur Gesellschaft und zur Aussenwelt. Aber ihre Zügelung oder Unterdrückung — der eigentliche sittliche Process — erfolgt ausschliesslich durch den aus dem ideellen Selbsterhaltungstrieb erwachsenden Vernunftaffekt der Gottesliebe. Denn die dauernde Erhaltung des Selbst ist nur denkbar in der Form der

---

Lehre d. Sp. 1877 verwiesen. Die massenhafte Spinoza-Literatur ist vollständig verzeichnet bei Ueberweg-Heinze III[7] p. 86—91. — Ueber Spinoza's Stellung zur christlichen Scholastik vgl. bes. Freudenthal, i. d. Ed. Zeller gewidmeten Philos. Aufsätzen 1887; über sein Verhältnis zur neuplatonisch-christlichen Mystik vgl. Is. Misses, Sp. u. d. Kabbala, Zeitschr. f. exakte Phil. 1869. P. Janet, Sp. et le Spinozisme d'après les trauvaux récents, Rev. des deux mond. 1867.

Negation der vorübergehenden, wechselnden Einzelaffekte und in der Hingabe des aus dem Ganzen stammenden vernünftigen Selbst an das Ganze oder die Gottheit. Diese Hingabe ist Erkennen; nämlich Erkennen des Einzelnen im Ganzen oder was dasselbe besagt, des Einzelnen in seiner Notwendigkeit. Dieses Erkennen aber ist ein affektvolles; es ist Liebe zum Ganzen oder zur Gottheit, in der alle Gegensätze ausgeglichen sind, alle Verschiedenheit in die Einheit, alles Einzelne in das Ganze zurückgenommen ist. Und dieses affektvolle Erkennen ist die reine Form des Sittlichen, welche die Seligkeit in sich selbst trägt[8]).

Als Träger dieses Processes erscheint zunächst der Mensch. Er ist es der durch vernünftige Erkenntnis, d. h. durch Erkenntnis des Einzelnen im Ganzen seine Selbsterhaltung betreibt. Aber wie die Erkenntnis sub specie aeternitatis über die einzelnen Affekte als vergängliche und darum wertlose Lebensäusserungen hinwegsehen lässt, so auch über die individuelle Erscheinungsform, welche das Ewige im Menschen vorübergehend annimmt. Dieses Ewige im Menschen, welches den sittlichen Process in seiner Reinheit hervorruft und begründet, ist aber die Gottheit. Der Vernunftaffekt der

---

[8]) Hierzu vgl. man die ganze Abhandlung: über die Macht der Vernunft oder über die menschliche Freiheit; Ethik (Ausg. v. Kirchmann i. d. Phil. Bibl. Bd. IV) V, S. 227 ff. Die Erkenntnis der Dinge in ihrer Vereinzelung oder als Individualitäten ist eine verworrene und dunkle, die Erkenntnis der Dinge in ihrer Notwendigkeit, d. h. im Zusammenhang des Ganzen ist die klare und einfache. Die erstere belässt uns unter der Beeinflussung durch die Einzeldinge und erzeugt daher die leidvollen Affekte, die zweite befreit uns von dem Druck der Weltdinge, indem sie sie auflöst in der Vorstellung des ungeteilten, einfachen Ganzen oder der Gottheit und erzeugt daher die ungetrübte Seligkeit. „Je mehr man die einzelnen Dinge (im Ganzen oder in ihrer Notwendigkeit) erkennt, desto mehr erkennt man Gott“ (a. a. O. S. 244). „Aus dieser (dritten) Art der Erkenntnis entspringt die höchstmögliche Seelenruhe“ (a. a. O. S. 245). „Alles was die Seele in der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt sie nicht dadurch, dass sie die gegenwärtige wirkliche Existenz der Körper (Einzelwesen, Individualitäten) erfasst, sondern dadurch, dass sie das Wesen des Körpers (als Moment im Ganzen) in der Form der Ewigkeit erfasst“ (S. 246). Aber was bleibt zu erkennen, wenn die Individualitäten als vorübergehende Momente im Ganzen erfasst werden und was bleibt zu lieben am Ganzen, wenn es als die ewige Negation des Individuellen angesehen wird?

Gottesliebe ist der göttliche Funke, welcher in das individuelle Leben hineinfällt, um Körper und Individualität in seinem Feuer aufzuzehren, so dass am Ende nichts übrig bleibt als das ewige Licht, in dem die Gottheit selbst leuchtet, brennt und liebt — so etwa wie im Weltbrand der Stoiker der göttliche Feueräther alles verzehrt, freilich nicht um als reines Feuer übrig zu bleiben, sondern um sofort wieder zur Weltbildung überzugehen. Wie die Betrachtung sub specie aeternitatis die Erscheinungswelt in die göttliche Substanz zurücknimmt, so verzehrt der von ihr untrennbare Affekt der Gottesliebe die Individualität. Und als der eigentliche Erzeuger und Träger des sittlichen Processes erscheint die Gottheit, die im höchsten Egoismus die individuelle Welt aufzehrt, die sie nur zu ihrer Selbsternährung aus sich entlassen zu haben scheint[9].

Es würde keinen Wert haben diesen mystischen Gedanken, den man bei Eckhart, Tauler, Angelus Silesius, bei Böhme u. A., wenn auch in etwas anderen Worten und unter andersartigen persönlichen Bedingungen findet, der zurückreicht bis in die neuplatonische Mystik, hier nach der einen und anderen Seite zu drehen und zu wenden. Sofern das System des Spinoza in der Geschichte der Moral kritisch gewürdigt werden soll, kann man es nur unter dem für uns massgebenden Gesichtspunkt auffassen. Und dabei ist hervorzuheben, dass das metaphysische und das asketische Moment auch hier völlig verschmelzen. Spinoza gebraucht seine Metaphysik nicht um den beschriebenen asketischen Process zu erklären. Sie fällt selbst in diesen Process hinein. Der Vernunftaffekt der weltabgewandten Gottesliebe ist von der Erkenntnis der Welt sub specie aeternitatis gar nicht zu unterscheiden. Seine Tendenz ist es auch gar nicht den sittlichen Process, wie er ihn fasst, wissenschaftlich zu erklären. Dieses niedere Geschäft pflegt die speculative asketische Mystik Anderen zu überlassen. Spinoza offenbart

[9]) Ethik V. S. 249: „Die geistige Liebe der Seele zu Gott ist Gottes Liebe selbst, durch welche Gott sich selbst liebt; nicht soweit er unendlich ist, sondern soweit er durch das in der Form der Ewigkeit erfasste Wesen der menschlichen Seele dargelegt werden kann, d. h. die geistige Liebe der Seele zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.“

vielmehr das wahre Wesen des Sittlichen, wie es eins ist mit der asketischen Gottesliebe, die wieder von der speculativen Gottesschau nicht unterschieden werden kann. Ein Beitrag zur Erklärung des Sittlichen liegt in seiner Ethik, wenn man auf die Gesamtauffassung sieht, gar nicht vor[10]. Wir glauben aber die historische Tradition aufgezeigt zu haben, aus welcher sich diese Metaphysik des Sittlichen allein begreifen lässt. Asketik, Mystik, Metaphysik — der Bund dieser drei scheint unauflöslich; wo immer in der Geschichte die eine auftritt, erscheint auch die andere. Dass die Askese nicht in den harten Formen, welche sie sich im Mönchtum gegeben hat, zu erscheinen braucht, dass sie auch mildere und hellere Gestalten annehmen kann, wissen wir aus ihrer Geschichte. Die Form aber, in welcher sie sich mit jenen beiden in der Persönlichkeit des jüdischen Weisen zusammengefunden hat, stellt unstreitig die abgeklärteste, reinste und erhabenste Verbindung dar, welcher wir in der Geschichte der Moral begegnet sind. Wie auf den Häuptern der Berge der ewige Schnee in der Sonne erglüht, ohne sich zu erwärmen, so glüht das Feuer der Gottesliebe in der Vernunft dieses Weisen. Aber kein Strahl fällt von ihr in die Welt, um sie zu erleuchten und zu erwärmen. Das Feuer verzehrt was sterblich an ihm ist, und das Unsterbliche hebt sich empor in das Unendliche, Eine, Unwandelbare, um dort selbst die Erinnerung an den seltsamen Traum zu verlieren, dass es einmal in einem Körper und in einer Welt des Individuellen d. h. des Wirklichen gelebt hat.

---

[10]) Die Ableitung des sittlichen Processes aus dem Selbsterhaltungstrieb, fragwürdig an sich, steht in einem entschiedenen Gegensatz zu dem Ziel desselben Processes, welches eben in der Auflösung des Individuums im Ganzen gefunden wird.

(Schluss folgt.)

IX.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert.

Dritter Artikel

von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland.

Verfolgt man die allmähliche Ausbildung der Lehre von einem unveränderlichen natürlichen System von Wahrheiten im Geiste des Menschen, sucht man den Einfluss der alten Schriftsteller, insbesondere der römischen Philosophie und der von ihr bedingten Tradition, in diesem Vorgang festzustellen: so muss man bei Melanchthon verweilen. Denn Melanchthon ist für Deutschland das Mittelglied, welches die alten Philosophen und deren Tradition in den mittelalterlichen Schriftstellern verbindet mit dem natürlichen System des 17. Jahrhunderts. Dies natürliche System ist bei ihm schon in allen Grundzügen fest verzeichnet. Gerade darin lag nun aber während des 16. Jahrhunderts in Deutschland seine grosse Position, dass er dasselbe zu der protestantischen Theologie in Verhältniss setzte. Denn er hielt beides fest; die natürliche Erkenntniss Gottes und der Welt im Sinne des wiederhergestellten Alterthums verband er mit der gläubigen Innerlichkeit im Sinne des erneuerten Christenthums: ein Gleichgewicht zwischen Humanismus und Reformation war in diesem universalen Geiste. Und sein dogmatisches Werk, seine weitläufige Schriftstellerei wie das von ihm

gestaltete höhere Unterrichtswesen Deutschlands haben diese tief-historisch gegründete und gediegene Denkart den Pastoren, Beamten und Lehrern vieler Generationen aufgeprägt.

I.

Melanchthon gehört zu den von der Nachwelt meist unterschätzten Personen, welche ohne schöpferisches Vermögen doch eine unermessliche Wirksamkeit zu entfalten vermocht haben. Er war kein Erfinder. Und neben Luther hat er selber das noch stärker empfunden als Andere. Aber von Kindes Beinen an war in ihm ein universeller Wissenstrieb. Sein frühreifes Lerngenie kann nur mit dem von Leibniz verglichen werden. Der vierzehnjährige Knabe verliess gekränkt Heidelberg, weil man ihn dort seiner Jugend wegen nicht zum Magister machen wollte, mit siebzehn Jahren hielt er in Tübingen Vorlesungen, und er war einundzwanzig Jahre alt, als er in Wittenberg Luther zur Seite trat und bald tausende von Studirenden dorthin zog. Was ergriff diese nun an ihm und machte sie ihm zu eigen? Sie blickten zu ihm als einer Verkörperung des gesammten Wissens der Zeit empor. Die Bahnen der Gestirne, der grammatische Bau der drei Sprachen der Alten, die Finessen der Dialektik, die Dornenhecken der Theologie, die Probleme des römischen Rechtes: das ganze Wissen der Zeit umspannte der Geist dieses bleichen, zarten Jünglings. Und unter seiner Hand wurden alle Fragen einfach und plan. Seine wasserklare lateinische Prosa floss in Rede und Schrift eben und geordnet dahin; ihre kurzen Sätze haben einen eignen magistralen Nachdruck; ihre Gliederung ist logisch meisterhaft.[1]) Ihm wird Alles einfach. Auch der Zusatz von Trivialität fehlt ihm nicht, den stets eine Masse von Hörern bedarf. Im Sammeln, Sichten, Verbinden, Vereinbaren und Formuliren hatte Melanchthon zu allen Zeiten wenige seines Gleichen. Es bezeichnet seine didaktische Natur, dass die meisten seiner Schriften aus seinen Vorlesungen entstanden. Er warf sie eilig hin; dann erst gab er ihnen von Auflage zu Auflage

---

[1]) Er hielt sich gern an Dürers Wort: simplicitatem summum esse artis decus, und auch im Styl hielt er sich an das aristotelische: amo mediocritatem.

die Vollendung. Dabei war in ihm eine ihrer selbst unbewusste wissenschaftliche Kühnheit, auf unangebrochenem Boden über alle Schwierigkeit vorwärts su schreiten. So entstanden die didaktisch vollkommensten Lehrbücher, welche bis dahin in Deutschland gemacht worden waren. Er suchte in ihnen nur abzuschliessen, was die vorhandenen Leistungen boten. So lehnte er an Aristoteles, die Tradition und Agricola seine Dialektik an. Wir wissen jetzt, dass auch seine griechische Grammatik nicht neuen Ergebnissen, sondern ihrer didaktischen Trefflichkeit den durchschlagenden Erfolg verdankte. Aber er führte alles was er anfasste zu einer einfachen Vollendung, als wäre nun nachher Nichts mehr an dem Gegenstande zu thun.

So ausserordentliche Gaben standen bei ihm im Dienst des schönsten Talentes, sittliche Wirkungen still doch unwiderstehlich zu üben. Und zwar hat er stets im Sinne der sokratischen Schule, zumal des Aristoteles und Cicero durch Aufklärung des Verstandes ruhige und gediegene sittliche, ich möchte sagen sittigende Wirkungen auszuüben getrachtet. Die Studien waren diesem friedlich beschaulichen Geiste der Weg zur sittlichen Bildung. Waren doch er selbst und seine liebsten Freunde, vor Allem sein Camerarius diesen Weg gegangen. Nur von diesem Grundzug seines Wesens aus versteht man ihn ganz in seinen Stärken und auch in seinen Schwächen. Die Sittigung Deutschlands durch eine ideale Auffassung der menschlichen Dinge, wie das Studium der Alten und ein einfach inniges Christenthum sie gewähren: das war das ganze Ziel aller erschöpfenden Arbeit dieses grossen Lebens. Diesem Ziel ist er nachgegangen in der einfachen Schulstube, auf dem Katheder, als Schriftsteller, als Diplomat und Vertreter der Protestanten in Religionsgesprächen und auf Reichstagen unter mächtigen Fürsten. Ihm war es gleichviel wie und wo er daran arbeitete. Und jede Arbeit that er als wäre er für sie geboren. Neigung, Gabe und Schicksal machten ihn in diesem höchsten Sinne zum „Lehrer Deutschlands“ (Praeceptor Germaniae). Er nahm die ganze Nation in seinen Unterricht. In dieser Lehre ging er von einer universalen teleologischen Betrachtung aus, durch welche die Welt ihm zum Hause Gottes wurde. Und das Ziel solchen Unterrichts war

eben die fortschreitende Sittigung der Welt. Das war die Form, in welcher das neue Lebensideal des deutschen Protestantismus, die Gegenwart Gottes im Leben und in der wirkenden selbstmächtigen Person. seine Seele erfüllte. Wie in Holzschnitten Dürers das Christkind das schlichte enge Bürgerhaus und alle harte Arbeit darin verklärt: so strahlt nach Melanchtons Herzensglauben von der reinen Lehre der Alten und den heiligen Schriften ein Licht von Einsicht, Glauben und sittlicher Kraft aus, welches das ganze Leben und Wirken erfüllen, alle Barbarei verscheuchen, alle dunklen Affekte überwinden und das Weltbeste unaufhaltsam herbeiführen wird. „Ich bin mir bewusst", sagt er einmal, „dass ich aus keinem anderen Grunde je Theologie getrieben habe. als um das Leben zu versittlichen." [2])

So wurde Melanchthon die grösste organisirende Macht in dem damaligen protestantischen Deutschland. Ruhig, unaufhaltsam regulirte und disciplinirte er alles. Und alles tingirte er mit seinem sokratischen Streben der Sittigung durch klare Lehre. Einer solchen Natur musste der Beruf des Professors über alles gehen. Er wurde der herrschende Lehrer in Wittenberg. Als einmal die Studentenschaft zur Burg zog, gefangene Commilitonen mit Gewalt zu befreien, ist er an der Spitze der bewaffneten Professoren in die Schaaren der Studenten hineingegangen, und niemand getraute sich, dem angebeteten „Magister Philippsen" Widerstand zu leisten. Seine Vorlesungen durchmassen nach einem inneren Zusammenhang, welcher sich durch mehrere Jahre erstreckte, einen grossen Teil der damaligen Wissenschaften. Er war auf einen ganz universalen Zusammenhang der Dinge gerichtet. Das war das Philosophische in ihm. Auch seine Schriftstellerei erscheint ganz vorwiegend als magistrales lehrhaftes Wirken; nur dass seine Stimme sich hier an das ganze deutsche oder europäische Publikum richtete. Und wie hätte nun nicht dies unvergleichliche didaktische Genie, als es galt, sich unter den Trümmern der katholischen Institutionen neu ein-

---

[2]) C. R. I 722, Brief an Camerarius vom 22. Januar: Ego mihi ita conscius sum, non aliam ab causam unquam τεθεολογηκέναι nisi ut vitam emendarem.

zurichten, der gegebene Organisator unseres höheren Unterrichts werden sollen! Agricola, Melanchthon und seine Schule haben damals in Deutschland ein System des höheren Unterrichts begründet, das besser funktionirt hat als irgend ein anderes, von welchem die Geschichte weiss. Sie thaten das unter den ungünstigsten Umständen, unter theologischen Wirren, Geldmisere und Kriegsnoth. Sie bildeten einen neuen Predigerstand. Und nicht am wenigsten das Verdienst der von ihnen geschaffenen Organisation unseres höheren Unterrichtswesens war die Ausbildung eines Beamtenthums von einer Solidität des Wissens, einer idealen Pflichttreue und einer geistigen Energie, wie die Welt vorher kein anderes gesehen hatte. Der Kern dieses höheren Unterrichtswesens war die Durcharbeitung aller geistigen Kräfte an den alten Sprachen und die Erweckung einer weiten grossen humanen Ansicht der Welt und des Lebens, wie sie aus der Vereinigung des Alterthums mit dem Christenthum, dieser beiden dann auch mit dem naturwissenschaftlichen Denken der neueren Zeit sich ergab. Mochten auch die Gesichtspunkte für die Auffassung dieser drei geschichtlichen Kräfte im Laufe der folgenden Zeiten vielfach wechseln: auf der Harmonie zwischen ihnen hat doch noch das geistige Leben beruht, welches unsre grossen Philosophen und Dichter und dann die Begründer unsrer nationalen Einheit erfüllt hat. In diesem Wirken fühlte sich Melanchthon beglückt. Er waltete hier als ruhiger Herrscher. Sprödere und härtere Wirklichkeit war auf theologischem und kirchlichem Gebiete zu bewältigen. Aber auch hier kam er überall hinter dem schöpferischen Genie Luthers fein säuberlich her, als ordnender und organisirender Geist. Die Arbeit, welche hier zu leisten war, wäre nicht ohne ihn zu denken, und von den roheren theologischen Gesellen, die Luther zur Verfügung hatte, hätte keiner sie thun können. Staubige, harte Arbeit aller Arten hat er gethan. Zunächst schuf er den deutschen Protestanten ihre Dogmatik.

Luthers religiöse Hauptschriften, welche dauern werden, solange noch in der Menschheit Herzen höher schlagen im Bewusstsein unseres Zusammenhangs mit dem Unsichtbaren, waren bis 1520 erschienen. In diesem glücklichsten, hoffnungsvollsten Momente der

Bewegung formulirte Melanchthon auf Grund seiner Vorlesungen über den Römerbrief den in diesen Schriften enthaltenen neuen Glauben in einer ersten Ethik und Dogmatik, den loci communes rerum theologicarum 1521. So führte dies Buch alles Dogma auf den sittlich-religiösen Prozess im Christenmenschen zurück. Es schob mit festem Griff die ganze theologische Metaphysik zur Seite. Es war ein Meisterstück der Vereinfachung. Aber auch Melanchthons Grenzen machen sich in dem Buche geltend. Es ist zu viel Unterricht in ihm, und mit jeder neuen Auflage überwogen mehr darin Papier und Tradition.

Noch entschiedener traten diese Grenzen hervor, als er nun auf den grossen Reichstagen, in den Religionsgesprächen und Verhandlungen als Sprecher, Diplomat und Stylist der Protestanten unter Fürsten und Prälaten zu wirken hatte. Der Augsburger Reichstag war die glorreichste Zeit Melanchthons. Die von ihm verfasste Augsburger Konfession und insbesondere die Apologie waren Meisterstücke seiner Darstellungskunst. Dennoch muss man sagen, dass die Lage der Zeit ihn in dieser wie in den folgenden grossen Aktionen genöthigt hat, die Grenzen seiner Natur zu überschreiten. Ihm fehlte doch Luthers genialer Blick für die grossen Kräfte der politischen und kirchlichen Welt. Alles Gewaltthätige erschreckte ihn. Jede geordnete Macht, welche nach Regeln das Rohe, Dunkle und Heftige niederhielt, erschien ihm als Bundesgenossin seines Lebenswerkes. So beging er den uns heute unfassbaren Fehler, eine protestantische Lebensordnung unter dem rechtlich geregelten Einflusse des Papstes für möglich zu halten. Als der Landgraf von Hessen, unzufrieden über den Gang der Verhandlungen, von Augsburg nach Hause gereist war, schrieb er seinen Räthen dorthin: „Greift dem vernünftigen Weltweisen, dem verzagten, ich darf nicht wohl mehr sagen, Philippo in die Würfel.“ Der grösste Fehler seines Lebens war das Leipziger Interim. In dieser Vereinbarung gestand er den grössten Theil des katholischen Ceremoniells als gleichgültig zu. Ja er erklärte sich bereit, die kirchliche Gewalt des Papstes anzuerkennen, sofern sie zur Erbauung der Kirche gebraucht werde. Nicht leicht kann ein Urtheil über diesen Schritt zu hart sein. Melanchthon zeigt hier wie überall kein sicheres Bewusstsein von

dem gänzlich Neuen, dem vorwärts schreitenden und das Christenthum mit germanischem Geiste Fortbildenden in der Reformation. Nur dass die kein Recht haben ihn zu tadeln, welchen die Reformation nur die Reinigung der christlichen Kirche, die Befreiung ihrer ursprünglichen und ächten Bestandtheile von den katholischen Schlacken ist. „Ich möchte“, so drückt sich ganz in ihrem Sinne Melanchthon aus, „durchaus nicht der Urheber eines neuen Dogma in der Kirche sein.“ Gegenüber den vorwärts drängenden Spiritualisten fand er die Sicherung des christlichen Glaubens in dem von den altchristlichen Symbolen festgelegten Gemeingut der christlichen Kirchen. Ganz anders als diese vergebliche Liebesmüh, den Zusammenhang mit der katholischen Kirche zu erhalten, müssen seine politisch und religiös weitblickenden Versuche beurtheilt werden, die Verständigung zwischen den protestantischen Confessionen herbeizuführen. Dies war das muthigste und beste Werk seines Lebens. Vor seinem Geiste stand schon die Union, die dann erst unser Jahrhundert zur Durchführung brachte. „Wenn ich“, so schrieb er Luther, „die Concordie mit meinem Blute erkaufen könnte, ich würde es gern thun.“ Wären seine Ideen damals zum Siege gelangt, so wäre der Protestantismus mit ganz anderen Machtmitteln in seinen Unabhängigkeitskampf eingetreten. Es sollte nicht sein. Es war die Tragödie seines Alters, wie die Formeln, in denen er die Spiritualisten erstickt hatte, nun ihm selber die Luft und den freien Raum des Wirkens nahmen. In dem religiösen Leben ist eine unauflösbare Antinomie enthalten. Das religiöse Erlebniss ist seiner Kraft und Wahrheit gewiss. Es kann aber in dem Menschen, in welchem die inneren Vorgänge an Vorstellungen und Begriffe gebunden sind, gar nicht anders bestehen, als indem es seine Stelle in der Wirklichkeit und seine Sicherung in ihr durch Vorstellungen und Begriffe sich erarbeitet. Diese Bildersprache nimmt nun dieselbe Autorität in Anspruch, welche allein dem Erlebniss, das in ihr sich ausdrückt, wirklich zukommt. Der Widerspruch, dass solche Sprache als Dogma und Confession eine absolute Autorität fordert, da diese Autorität doch allein dem zukommt, was unlöslich darin enthalten ist, kann durch keine Arbeit der Theologen aufgehoben werden. Erst mit dem letzten religiösen

Menschen könnte er verschwinden. So erwuchs auch damals im Reformationszeitalter aus ächter Religiosität ein theologischer Fanatismus für reine Lehre. Wie viel Schuld trug doch Melanchthons eigene lehrhafte, in Formeln meisterliche Theologie an diesem Fanatismus! Und wie unvermögend war doch seine Unterscheidung des Wesentlichen von den Adiaphoris, hinter welcher, für ihn unkenntlich, die Unterscheidung des religiösen Werthes der Dogmen sich verbarg, theologisch diesen Fanatismus zu widerlegen. Nun erlag demselben Melanchthon. Immer tiefere Schatten senkten sich über den Abend seines Lebens. Das Ziel, für das er gearbeitet, die Sittigung der Menschheit, verschwand ihm in endlosen Fernen. Sein sittliches Zartgefühl ward ihm, wie dem Hamlet, in diesen rauhen Zeiten zur Krankheit. Aus seinen müden Klagen konnten katholische Geschichtschreiber leicht ein dunkles Bild der protestantischen Kultur zusammenstellen. Er hat einmal niedergeschrieben, warum er zu sterben wünsche; darunter war, dass er dann auch von der rabies theologorum befreit sein würde. Die letzten Worte, die man von ihm vernahm, waren ein Gebet um den Frieden der streitenden Kirchen.

Sein Bild von Dürer zeigt ein durchgeistigtes fast durchscheinendes Antlitz. In der hochgewölbten Stirn, dem zarten Ansatz der Haare, dem feinen dialektischen Lächeln am Munde, den schmächtigen sanften Zügen an Wange und Kinn liegt eine eigene rührende Verbindung siegreicher Intelligenz mit Kindergutheit. Es ist der Spiegel einer Seele von zartester Sittlichkeit. Milde unwiderstehliche Kraft sittlichen Wirkens scheint nach allen Seiten von ihm auszustrahlen. Eine ruhige Helle scheint sich von ihm allen Gegenständen mitzuteilen.

II.

Melanchthon ist der am meisten objective Ausdruck der gebildeten Classen Deutschlands in diesem Zeitalter. In seiner leisen ruhigen Art arbeitete er an dem geistigen Charakter des Deutschland, das sich nun nach der grossen Erschütterung gestaltete. Mitten in theologischer und fürstlicher Rohheit ist der Geist, der von ihm ausging, das fortschreitende Element. Es ist der Geist

des christlichen Humanismus. Liest man in seiner Dialektik wie völlig er doch im Grunde die Metaphysik des Plato und Aristoteles missversteht, indem er beide zu Genossen seines Nominalismus macht[3]), wie er in seiner Physik die neue Entdeckung seines grossen Landsmannes Copernicus als ein böses Beispiel und eine Absurdität verurtheilt[4]), dagegen astrologischen und magischen Träumen im Geiste Picos und seines Lehrers Reuchlin nachhängt, wie er in seiner Psychologie für die Unsterblichkeit Berichte über Auferstandene und Geistererfahrungen, selbst erlebte und solche vor Freunden, herbeibringt[5]); so erscheint er uns als ächter Scholastiker: seine Philosophie corrumpirt durch seine Theologie: eine Compromissphilosophie wie die des Thomas. Aristoteles wird in diesem philosophischen Wirken zu Grunde gelegt wie bei Thomas, und er wird durch die Offenbarung ergänzt, auch das ganz wie bei Thomas. Das Alles ist richtig. Und es ist doch nur die Eine Seite des Thatbestandes. Melanchthon fasst die beiden grossen Potenzen. Alterthum und Christenthum historisch auf. Er strebt ihre unverfälschte Gestalt mit philologischer Gewissenhaftigkeit zu erfassen. Er verwirft alle künstlichen scholastischen Begriffe, durch welche eine systematische Verbindung des Aristoteles und des Christenthums hergestellt worden war: diese 'Schatten und Träume von Dingen' und ihren Ausdruck in den 'Wortungeheuern' des Duns Scotus und Occam[6]). Er betrachtet den Aristoteles als den Re-

[3]) Erotemata Dialectices über die res universales C. R. XIII 520: *Res* sunt extra intellectionem. Sed communis illa imago cervi, quae vocatur *species*, non est quidquam extra intellectionem. Sed est revera actus intelligendi, pingens illam imaginem in mente, quae ideo dicitur communis, quia applicari ad multa individua potest. Nec aliud Plato vocat Ideas, quam quod Aristoteles nominat species seu εἴδη. Et uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur etc. Haec sententia et vera est et intellectu facilis.

[4]) Initia doctrinae physicae. 1549 (die Schrift des Copernicus 1543). C. R. XIII 216 f.

[5]) De anima C. R. XIII 175: Vidi ipse quaedam, et novi *multos* homines dignos fide, qui adfirmabant se non tantum vidisse spectra, sed etiam *diu cum eis collocutos* esse.

[6]) C. R. VII 475. In Scoti et similium scriptis umbrae rerum seu somnia excogitata sunt, quibus novae appellationes attributae sunt. IX 692: verborum portenta. Vgl. über d. Scholastik IX 680 f. die Replik auf die Vertheidigung der Scholastik durch Picus von Mirandola.

präsentanten der von den Alten geschaffenen Wissenschaft. Er verhält sich zu Aristoteles und den verwandten griechischen Philosophen wie das Zeitalter Ciceros: vereinfachen und vereinigen möchte er sie. Und er bestimmt das Verhältniss dieser einheitlichen griechischen Philosophie zum Christenthum als ein inneres und geschichtliches. Alterthum und Christenthum stimmen überein in der teleologischen und idealen Weltanschauung, welche dem Melanchthon der Ausdruck der innersten Anlage des Menschen ist. Und von der classischen Philosophie zum Christenthum geht zugleich ein geschichtlicher, fortschreitender Zusammenhang.

Der Menschheit ist ein natürliches Licht mitgegeben, in diesem sind die wichtigsten theoretischen und praktischen Wahrheiten enthalten. Die vollkommenste Aeusserung dieser natürlichen Vernunft ist das griechisch-römische Alterthum und dessen Philosophie. Ist nun das natürliche Licht durch den Sündenfall verdunkelt: so verfällt dieser Verdunkelung vornemlich das moralische Gesetz; daher enthält die antike Moralphilosophie nur die Regel der äusseren Handlungen, nicht das Princip der inneren Aenderung des Herzens. So steht am Anfang seiner Moralphilosophie folgende Definition derselben: „Die Moralphilosophie ist der Teil des göttlichen Gesetzes, welcher den äusseren Handlungen ihre Regel vorschreibt“ [7]). Das Ziel der Moralphilosophie ist aber schliesslich doch die Disciplinirung und Sittigung der Menschheit. Der moralischen Grundstimmung Melanchthon's entspricht die Bemerkung, der Ausdruck Ethos bezeichne nicht den plötzlichen Impuls, sondern die stille, milde und feste Leitung der Handlungen durch die erleuchtete Vernunft.

---

[7]) Quid est philosophia moralis? Est notitia praeceptorum de omnibus honestis actionibus, quas ratio intelligit naturae hominis convenire, et in civili consuetudine vitae necessarias esse, quaesitis fontibus praeceptorum arte et demonstrationibus, quantum fieri potest. Sed eruditissima definitio est haec: Philosophia moralis est pars illa legis divinae, quae de externis actionibus praecipit. Epitome Philosophiae moralis 1538, der Anfang. Dazu S. 4 noch ausdrücklicher von ihr: quod ad externam et civilem consuetudinem vitae attinet.

Das durch den Schöpfer in die Menschheit gelegte Sittengesetz ist verdunkelt durch die Sünde. Daher musste der Dekalog dies Sittengesetz klar, vollständig und autoritativ im Auftrage Gottes aussprechen. Zwischen dem natürlichen Sittengesetz, das in der antiken Philosophie zum Ausdruck gelangt ist, und dem Dekalog, in welchem sich Gottes Wesen als Moralität offenbart, besteht kein sachlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Dies ist in dem Verhältniss des Wesens Gottes zu dessen Abbild im Menschen begründet. „Das göttliche Gesetz und die Philosophie stimmen überein, wie der Dekalog und das Gesetz der Natur, aber der Dekalog enthält eine deutlichere Lehre über die Hingebung des Herzens an Gott[8])".

Als Evangelium ist die Offenbarung nicht Vorschrift, nicht richterlicher Spruch, sondern Kraft. Und schliesslich führt doch diese Kraft die ethisch-religiöse Vollendung des in der Menschennatur Angelegten herbei. Nur dass diese Vollendung unsrer religiös-sittlichen Natur durch das Evangelium nicht logisch aus dieser Natur abgeleitet werden kann, sondern als geschichtliche That Gottes dem ableitenden Denken unfassbar ist.

So treten in Melanchthon die zwei grossen geschichtlichen Gewalten, auf denen die geistige Kultur der Zeit beruhte, das wiederentdeckte Alterthum und die wiederverstandene Offenbarungsreligion in eine Verbindung, durch welche die geschichtliche Erfassung ihres Verhältnisses in Leibniz und Lessing vorbereitet wird. Und selbst die dritte Macht, die eben erst sich zu entfalten begann, Erfahrungswissenschaften und Naturerkenntniss, machte sich schon Raum in diesem universalen Kopf, als Liebe zu der Astronomie und den geschichtlichen Studien. Diese Verbindung von Alterthum, Christenthum und modernem Naturerkennen im deutschen Geiste hat dann den Charakter desselben in erster Linie bestimmt. Denn aus dem fortdauernden Wirken dieser grossen geschichtlichen Potenzen der Vergangenheit in dem deutschen Leben und Denken

---

[8]) C. R. XII 691. cf. XI 425: Vera philosophia est quaedam noticia legis divinae, agnoscit Deum, videt hoc discrimen turpium et honestorum divinitus nobis insitum esse, judicat puniri atrocia scelera a Deo.

erwuchs die Universalität des geschichtlichen und philosophischen Blickes, welche den unterscheidenden Zug der deutschen Intelligenz ausmacht. In diesem Sinne ist Leibniz der Fortsetzer des Melanchthon gewesen. Das fortdauernde lebendige Verständniss des Plato diente Winkelmann als Organ für die Wiedererkenntniss der griechischen Kunst. Die Sehnsucht nach dem echten, reinen Quell der christlichen Ueberlieferung liess eine schöpferische historische Kritik entstehen. Und wie diese geschichtlichen Potenzen unverstümmelt, rein und mächtig im Geiste von Herder, Hegel, Ranke zusammentrafen: entstand aus dem Beleben, Verstehen und Aneinanderhalten derselben in einem geschichtlichen Bewusstsein die ächte Universalgeschichte. Diese will aus den Gestalten des geschichtlichen Daseins der Menschheit zur Erkenntniss bringen was der Mensch ist.

III.

Melanchthon führt nun aber den Zusammenhang der Wissenschaften, den geschichtlichen Verlauf der Offenbarung in der Menschheit und die Aneignung dieser Offenbarung im Glauben auf gemeinsame Voraussetzungen in der Menschennatur zurück. Diese ermöglichen eine evidente Verbindung der Erfahrungen in den Wissenschaften, und sie enthalten die psychologischen Bedingungen für die Entwicklung der Offenbarung und deren aneignendes Verständniss. Diese Voraussetzungen liegen vornehmlich in dem lumen naturale, dem natürlichen Lichte. Die Lehre vom lumen naturale ist die fundamentale philosophische Lehre im Gedankenzusammenhang Melanchthons. Sie ist gleicherweise das philosophische Fundament seiner wissenschaftlichen Lehrbücher und das seiner Glaubenslehre. Sie wurde so für Deutschland ein wichtiger Stützpunkt für die Ausbildung der natürlichen Theologie, des Naturrechts, kurz des natürlichen Systems.

Und hier zeigt sich nun ein merkwürdiges Verhältniss dieses philologischen Philosophen zu seinen Quellen. Gewiss stand Melanchthon unter dem Einfluss der scholastischen Tradition. In ihr war ja ebenfalls die Lehre vom natürlichen Lichte überliefert. Aus ihr entnahm er neben Anderem die seit Petrus Lombardus und Thomas ein-

gewöhnte scholastische Unterscheidung der Tugenden. Aber ich werde zeigen, dass der ganze Charakter seines Ideenzusammenhangs in Philosophie und Theologie völlig von dem Charakter des scholastischen Denkens getrennt war. Er schöpfte seine Philosophie aus den Alten. Hier ergab sich dann weiter ein auffälliges Verhältniss, welches den bisherigen Darstellern Melanchthons entgangen ist. Die Lehre vom natürlichen Lichte, die für seine wissenschaftlichen Lehrbücher wie seine Glaubenslehre die gemeinsame Grundlage bildet, ist in erster Linie aus Cicero geschöpft. Sie wird im Sinne dieses Eklektikers von Melanchthon aus Sokrates, Plato, Aristoteles, den Stoikern und christlichen Autoren erläutert, ergänzt und erweitert. Insbesondere erhält diese Lehre für die Begründung der Wissenschaften (artes) eine Erweiterung wichtigster Art durch die Verbindung mit der aristotelischen Lehre von den Principien. Vermöge solcher Erweiterung konnte diese Lehre auch für seine philosophischen Lehrbücher das Fundament werden. Die stoffliche Unterlage ist dann für diese Lehrbücher ganz überwiegend Aristoteles. Dieselben schliessen sich durchweg an die Ueberlieferung und Gliederung des Stoffes bei Aristoteles an. Er selber hat sich über dies Verhältniss ganz klar ausgesprochen. Er sah in Aristoteles seinen Lehrmeister. Dabei wird sich zeigen wie stark diese Lehrbücher doch den Aristoteles vereinfachen und fortbilden in der Richtung des Cicero, der christlichen Schriftsteller und des zeitgenössischen Naturerkennens. Aber ganz anders noch stellt sich das Verhältniss zu seinen Quellen in der Glaubens- und Sittenlehre. Alle entscheidenden philosophischen Begriffe, durch welche er der Glaubens- und Sittenlehre haltbare Voraussetzungen und Zusammenhang gab, sind ganz vorzugsweise aus Cicero und seinem Fortwirken in der Tradition geschöpft.

Die Loci des Melanchthon entstanden bekanntlich 1521 aus den Interpretationsvorlesungen über den Römerbrief. In dem Römerbrief war der ganze Glaubensvorgang lehrhaft dargestellt. Und aus ihm wickelte nun Melanchthon die ganze Glaubenslehre heraus. Er bildete dieselbe dann von Auflage zu Auflage nach seiner Art fort, erweiterte sie. Und jetzt trat hierbei etwas Merkwürdiges ein. Die erste Auflage schloss die Anwendung philosophischer

Sätze aus. Dies forderte der neue reformatorische Geist. Es war ein vollständiger Bruch mit der Scholastik und ihrer Vermischung von Metaphysik und christlichem Glauben. Indem er nun aber sein Werk in weiteren Auflagen ausbildete, wurden immer mehrere philosophische Voraussetzungen und Zwischenglieder in dasselbe eingefügt. War das nun ein Rückfall in die Scholastik? Dies Urtheil ist gewöhnlich. Und dennoch halte ich es für irrthümlich. Melanchthon fügte nicht eine Metaphysik ein. Er erneuerte nicht das Unternehmen der Scholastik. Er ging zurück auf die allgemeinen Bedingungen im Bewusstsein, welche einen höheren Glauben und die Entstehung eines Zusammenhangs positiver Glaubenssätze ermöglichen. Wenigstens war dies der grosse Zug seiner Arbeit.

Und dies führte ihn nun auch zu Cicero. Bei diesem fand er die Lehre von den Anlagen zu einem höheren religiös-sittlichen Leben in der Menschennatur. Diese Lehre in ihren verschiedenen Formen hatte schon bei der Ausbildung der älteren christlichen Glaubenslehre eine wichtige Rolle gespielt. Sie hatte in den Kanon selber Aufnahme gefunden, und zumal die Rede des Paulus zu Athen gab ihr eine autoritative Stellung. Daher könnte man als Quellen für die Philosophie dieser protestantischen Dogmatik auch viele Stellen aus den Kirchenvätern und Scholastikern herbeiziehen. Es wäre das gewiss eine nützliche Arbeit. Mir aber gilt es hier nur, gleichsam die Wurzel all dieser secundären Beziehungen in dem Verhältniss des Melanchthon zu Cicero bloszulegen.

IV.

Der Standpunkt Melanchthons unterscheidet die Wissenschaften und den christlichen Glauben. Die Gewissheit beruht in den Wissenschaften auf der universellen Erfahrung, den unmittelbar sicheren Prinzipien und der Demonstration. Die Glaubensartikel sind sicher auf Grund der Bezeugung Gottes in der heiligen Geschichte und der christlichen Erfahrung. Beide Klassen von Wahrheiten haben aber ihre letzten Bedingungen und Grundlagen gemeinsam in dem natürlichen Lichte. Es ist daher nöthig, alle

wichtigeren Schriften Melanchthons herbei zu ziehen, um diese Lehre zu erhellen. Ich stelle in einzelnen Sätzen dar.

Erster Satz.

Alle natürliche Erkenntniss hat drei Kriterien, die universelle Erfahrung (experientia universalis) die angeborenen Prinzipien oder Erkenntnisselemente (notitiae nobiscum nascentes) und die Ordnung in den Verbindungen von Wahrheiten (ordo intellectus). Unter universeller Erfahrung versteht Melanchthon die Uebereinstimmung aller normalen Personen in einer Erfahrung. Für diesen obersten Satz seiner Erkenntnisstheorie führt er selber als Quelle die Stoiker an[9].

Zweiter Satz.

Die Prinzipien, oder mitgeborenen Wissenselemente könnten aus dem Geiste nicht weggedacht werden, ohne dass unsere Sacheinsicht und unser Handeln sich verwirren würden; unser Naturbegriff würde destruirt, die Gesellschaft löste sich auf. Sie sind sonach ein Licht, welches den Weg des Menschen im Denken und Handeln erleuchtet. Dieses Licht kommt von oben. Die unmittelbaren Wissenselemente (notitiae) sind uns von Gott eingepflanzt und stehen mit dem göttlichen Denken in Uebereinstimmung. Sie enthalten in sich die Grundlagen aller einzelnen Wissenschaften. Solche Prinzipien begründen die Zahlenlehre, die Raumlehre, die Logik und Metaphysik, die Ethik, Rechts- und Staatslehre. Melanchthon giebt Beispiele, welche höchst einleuchtend sind, andere, welche Verwunderung erregen. Einleuchtende Beispiele sind: Das Ganze ist grösser als der Theil, ein Jedes ist entweder oder ist nicht (quodlibet est aut non est), die Ursache kann nicht früher als die Wirkung sein. Auffallende Beispiele sind: ein ewiger weiser und guter Gott besteht, der Mensch ist nach seinem Bilde geschaffen, ihm ist Obedienz zu leisten, Delikte, welche die Gesell-

[9]) Als Lehre von den drei verschiedenen Erkenntnissquellen ist dieser Satz dem Inhalt nach freilich schon aristotelisch. Melanchthon schreibt ihn den Stoikern, in der Physik XIII 186 den Dialecticis zu. Ueber die ganze Lehre handelt Mel. de anima C. R. XIII. 143f.

schaft stören, sind zu bestrafen. Es gilt in jeder Einzelwissenschaft, diese natürlichen, ursprünglichen Erkenntnisselemente und deren Ordnung zu finden.

Nach Plato begründete besonders Aristoteles die Lehre von der Vernunft als dem Vermögen der Prinzipien, durch welche die Erfahrungen zur Erkenntniss verbunden werden. Melanchthon beruft sich auf die aristotelische Lehre[10]). Aristoteles bereits hat den Grundgedanken der architektonischen, construktiven Methode klar ausgesprochen. Die Zeit des Aristoteles musste aus dem Bestande der Mathematik und Logik diesen Gedanken ableiten. Alles abgeleitete und vermittelte Wissen setzt nach ihm ein unmittelbares Wissen von den höchsten Prinzipien voraus, das mit dem Wahrnehmen zusammenwirkt. Der Nus ist das Vermögen dieser Prinzipien. Sie sind das Gewisseste. Wir lösen diese drei Sätze aus dem Aristoteles aus; sie sind das, was Melanchthon acceptirte. Aber man weiss, wie diese Lehre bei Aristoteles durch ihre Anwendung auf die substantialen Formen eine von der damaligen Lage des wissenschaftlichen Denkens bedingte Gestalt erhalten hatte[11]). Der Gegenstand des unmittelbaren Wissens sind nun nach Aristoteles die Begriffe, in denen das zeitlos Wahre sich darstellt. Und man kennt weiter die Dunkelheiten und Widersprüche, in welche Aristoteles durch das Streben geführt wurde, diesen Satz mit den Thatsachen des Erkennens in Uebereinstimmung zu bringen. — Der Nominalismus hatte die Lehre von den substantialen Formen zerstört. Melanchthon so gut als Luther war Nominalist. Nach ihm war die Lehre von den substantialen Formen als einer Realität ausserhalb des Intellektes nur durch Missverständniss des Plato und Aristoteles entstanden[12]). Indem nun die platonisch-aristote-

---

[10]) Erot. Dial. C. R. XIII 648. Vgl. wegen des Verhältnisses seiner Dialektik zu Aristoteles ebds. 750.

[11]) Meine Einleitung in die Geistesw. I 244 ff.

[12]) Erot. Dial, C. R. XIII 520 v. Plato u. Aristoteles: Uterque tantum de illis imaginibus in mente loquitur. Platonis grandiloquentia, qui saepe de ideis figurate loquitur, et prosopopoeias facit, praebuit occasionem posterioribus, ut fingerent ideas esse communes naturas, nescio ubi volitantes. 529: genera et species nihil sunt extra intellectionem.

lische Lehre von den Prinzipien in dieser historisch bedingten Gestalt von der Mehrzahl der Zeitgenossen und von ihm selber fallen gelassen wurde, konnten die allgemeineren, oben ausgelösten drei Sätze um so einfacher, klarer, lehrhafter herausgehoben werden.

Melanchthon beruft sich weiter auch auf die entsprechenden stoischen Sätze[13]). Sind doch die stoischen „allgemein-geltenden" Begriffe (κοιναὶ ἔννοιαι, notiones communes) auch als „eingeboren" bezeichnet worden. Und in diesem Sinne fasst sie der conciliatorische Melanchthon. Aber er empfing doch zuerst von Cicero diese Lehre in derjenigen Bewusstseinslage, welche seiner eigenen Situation entsprechend war. Wie ich früher nachwies[14]) hatte zur Zeit der römischen Weltherrschaft die Philosophie die Aufgabe, für die römischen Lebensbegriffe, für die naturalis ratio in den Lebensordnungen eine möglichst feste und allgemeine Grundlage zu gewinnen. Nach Cicero liegt diese Grundlage in dem unmittelbaren Wissen. Das Merkmal dieses Wissens besteht nach ihm darin, dass die unmittelbar gegebenen Grundvorstellungen bei allen Völkern auftreten. Solche durch den consensus gentium gesicherten Anlagen erstrecken sich über das ganze Gebiet menschlichen Leistungsvermögens (virtus)[15]). Sie umfassen die Grundsätze des theo-

---

[13]) Loci 1559 p. 182, de lege naturae: Philosophi hoc lumen vocant noticiam principiorum, vocant κοινὰς ἐννοίας et προλήψεις. Vgl. Erot. Dial. in C. R. 537, wo aus Lucian der stoische Begriff von τέχνη (ars) und von καταλήψεις (propositiones certae et firmae seu demonstrationes) unter weiterer Berufung auf Plutarch entwickelt wird.

[14]) Archiv IV 4 S. 614 ff.

[15]) In der Auslegung Ciceros verbinde ich miteinander seine gleichförmige Heraushebung von Anlagen für die ganze virtus (bes. Fin. V 21, 59: Tusc. III Anfang) und seine Unterscheidung der theoretischen virtus und der drei praktischen virtutes sonach auch die Unterscheidung der Anlagen für diese beiden Seiten menschlicher Tüchtigkeit in den Officien (Off. I 4 u. 5). Hieraus ergiebt sich auch die Einbeziehung der Anlagen für die perspicientia veri. Die Unterordnung der intellektuellen Anlagen unter die virtus ist Off. I 6 dann noch nachdrücklicher herausgehoben. Hieraus ergiebt sich eine Einbeziehung der Principien des theoretischen Erkennens in die natürlichen Anlagen in einem weiteren Umfang, als dies bei Cicero angenommen zu werden pflegt. Nur, dass er kein Interesse hatte, dies auszuführen.

retischen Erkennens, Sittengesetz, Rechtsbewusstsein, Freiheitsbewusstsein. So werden sie von Cicero in einem schönen Bilde als das innere Licht bezeichnet, welches dem sinnenden und wirkenden Menschen seinen Weg erhellt. Wenn es nach Aristoteles und der Stoa der Erfahrungen bedarf, damit diese Wissenselemente zum Bewusstsein kommen, so hebt dies Cicero nicht hervor. Dagegen schildert er die Verdunkelung, welche sie durch die Leidenschaften des Lebens erfahren[16].

Dieser Standpunkt Ciceros entsprach nun dem sittlich religiösen Bedürfniss des Melanchthon. Für den priesterlich aristokratischen und metaphysischen Standpunkt des Mittelalters handelte es sich um das Verhältniss der höchsten philosophischen Erkenntniss, zu welcher der Mensch von seinen natürlichen Anlagen aus gelangen kann, und der vollkommenen Theologie, zu welcher er sich vermittelst der Offenbarung erhebt. Für Melanchthon handelt es sich um das Verhältniss zwischen einer allgemeinen überall wirkenden sittlich religiösen Anlage und dem durch sie ermöglichten Glaubensvorgang. Das natürliche Licht und die Kirchenlehre waren auf der Basis ihrer Vereinbarung durch die Väter bei Thomas[17]) und

---

[16]) Wenn ich Cicero als ersten bezeichne, bei welchem in der uns erhaltenen Literatur diese wichtige Lehre vom *lumen naturale* auftritt, so ist dabei selbstverständlich vorbehalten, dass sie von Antiochus oder einem anderen Griechen zuerst aufgestellt sein mag. A. a. O. S. 619 habe ich aber hervorgehoben, wie die vom Kreise des Scipio Africanus minor, Panaetius und Polybius geschaffene römisch-griechische intellektuelle Bewegung von römischen Bedürfnissen geleitet war und wie auch die griechischen Professoren von dieser Zeit ab unter dem Einfluss der römischen Bedürfnisse standen.

[17]) Für die Lehre vom natürlichen Licht bei den Vätern verweise ich auf die meisterhafte Darstellung bei Harnack, besonders II 116ff. Für Thomas, Lehre vom natürlichen Licht auf contra gentiles l. 1 c. 3; l. 3 c. 46: Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis, sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. In his quae sunt naturaliter nota, nemo potest errare. In cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. De verit. qu. 10 art. 6: In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. Hiernach ist intellectus der habitus principiorum simplicium et complexorum; intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehen-

seinen Nachfolgern durch Schlüsse miteinander verkettet: ein Meer von abstrakten Möglichkeiten, Gründen und Gegengründen erstreckt sich grenzenlos in diesen Schriften: Alles Argumentation, deren Ziel intellektualistisch ist und die doch nicht zur Ruhe kommt als in der Vernichtung theoretischen Wissens. Melanchthon setzt in dem lebendigen sittlich religiösen Vorgang die edle nach Wahrheit und Sittlichkeit strebende Menschennatur in ihrer Totalität zu dem Vorgang des Glaubens in Beziehung. Verband nun ferner Melanchthon die Lehre des Aristoteles von den Prinzipien mit der Lehre des Cicero von dem natürlichen Lichte, so konnte er dieser Grundlehre auch Lehrbücher nach synthetischer Methode unterordnen, wie sein didaktisches Bedürfniss sie forderte. So beginnt die Darlegung in den Loci: „Wie das Licht von Gott den Augen mitgegeben ist, so sind den menschlichen Geistern einige Erkenntnisselemente mitgegeben, durch welche diese das Meiste erkennen und beurtheilen.“ Das Leben wäre ohne sie nicht menschenwürdig. Und auch in den weiteren Ausführungen Melanchthons bemerkt man den Einfluss von Cicero bis in die einzelnen Begriffe und Worte hinein[18]).

---

dere; unterschieden vom Intellekt ist ratio, ratiocinari das Vermögen des Schliessens, das discursive Denken.

[18]) Melanchthon Erot. Dial. C. R. 647: *Principia* vocantur *noticiae nobiscum nascentes*, quae sunt *semina* singularium artium, divinitus insita nobis. Damit vgl. Cicero Fin. V, 21 § 59: Natura ingenuit sine doctrina *notitias* parvas rerum maximarum, et quasi instituit docere, et induxit in ea, quae inerant, tamquam elementa virtutis. Nostrum est, ad ea *principia*, quae accepimus, consequentia exquirere. Tusc. III, 1 § 2: Sunt enim ingeniis nostris *semina innata* virtutum. — Das *insita* des Cicero (auch Nat. I 44 Fin. I 31. IV 4 und 18. Leg. I 18) kehrt ferner bei Melanchthon wieder XIII 586: inseruit nostris mentibus hoc principium: Quodlibet est aut non est. 608: der Mensch hat insitas notitias non aliunde acceptas und ist daher kein Naturprodukt. 611: Numerorum notitia prius insita est mentibus. Ebenso stammt der geschichtlich so wichtige Ausdruck des *lumen naturale* von Cicero. Ac. II 26: Ratio quasi quaedam lux lumenque vitae. Tusc. III 2 naturae lumen. Bei Melanchthon neben der Hauptstelle XIII 648: (Principia) sunt enim lux divinitus insita mentibus noch 514: von dem rationalen Denken: haec a naturali luce initium sumunt. 534 von den Zahlen: haec lux mentibus insita est. 577: Cum autem in natura rationali hoc lumen deus accenderit —. Loci theol. p. 182 Anfang von de lege naturae Ausführung des Bildes: Ut lumen oculis

Der Hauptbegriff welcher aus Cicero zu Melanchthon übergeht. ist der des natürlichen Lichtes (lumen naturale); ein Ausdruck, welcher die Bedeutung dieses unmittelbaren Wissens für das Leben bezeichnet. Die Natur dieses Wissens, nach welcher es in einzelnen Wahrheiten besteht, die in das Erkennen und Leben eingehen, wird mit Cicero von Melanchthon durch die Ausdrücke: Wissensbestandtheile (Notitiae), Elemente (Elementa) oder Prinzipien (Principia) bezeichnet.

Wenn Descartes in einem auffälligen Cirkel die Sicherheit der ursprünglich im inneren Lichte gegebenen Wahrheiten darauf gründet, dass Gott nicht täuschen kann: so findet sich bei Melanchthon dieselbe Wendung. Dem Standpunkt der Skeptiker gegenüber bleibt schliesslich nur die Berufung auf den Willen Gottes, nach welchem im natürlichen Licht und der den Wahrheiten desselben eigenen Evidenz uns eine Führung für das Leben gegeben sein soll[19]).

Dritter Satz.

Diese Prinzipien zerfallen in zwei Klassen. Die einen Principien sind speculativ oder theoretisch, die anderen praktisch. Speculativ sind die natürlichen Wahrheiten, auf deren Grundlage die mathematische und physikalische Erkenntniss aufgebaut wird. Eine solche Wahrheit ist: Das Ganze ist grösser als jeder Theil desselben. Praktisch sind diejenigen natürlichen Wahrheiten, welche das Handeln der Menschen regieren. Eine solche Wahrheit ist: es ist dem Menschen angemessen, die Gesellschaft durch die Pflege der Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten[20]).

Aristoteles stellt neben seine Prinzipien, durch welche aus

---

divinitus inditum est, ita sunt quaedam notitiae etc. Uebereinstimmend hiermit die breitere Ausführung des Bildes Erot. dial. p. 647: Ut lumen in oculis etc. Zu den *semina* vgl. auch Mel. XIII 685: die angeborenen notitiae werden hier als semina honestarum artium bezeichnet. Der Ausdruck *principia* Fin. V 59 bei Mel. ausser der Hauptstelle XIII 647 in seinem ganzen Gewicht 536, derselbe Ausdruck 566. 586. — Analogien bei Thomas z. B. S. th. I quaest. 12.

[19]) C. R. XIII 645.

[20]) Mel. Erot. dial. C. R. XIII 649. Loci theol. p. 182.

Wahrnehmungen die theoretische Erkenntniss construirt wird, nirgend Prinzipien, welche das Handeln regieren. Die allgemeingeltenden Begriffe der Stoiker schliessen beide Klassen von Wahrheiten in sich. Cicero schliesst sich in dem ersten Buch der Officien an den Stoiker Panätius an; in diesem Zusammenhang unterscheidet er das theoretische und das praktische Leistungsvermögen und die Anlagen zu beiden. Diese Eintheilung wurde in der scholastischen Tradition üblich. Daher bezeichnet Melanchthon die Eintheilung der Prinzipien in theoretische (speculabilia) und praktische als eine damals ganz gewöhnliche[21]).

Vierter Satz.

Die Wissenschaften (artes) beruhen nach Melanchthon alle auf unmittelbar gewissen Prinzipien. Dieselben stellen sich vornemlich als propositiones primae dar. Aus den ersten Propositionen, welche alle Erkenntnisse begründen, werden solche abgeleitet, die als Hypotheses an die Spitze von Wissenschaften treten. So wird der Satz: die Natur des Menschen ist für einen bestimmten Zweck eingerichtet, in der Physik bewiesen, und tritt dann als Hypothesis d. h. Lehrsatz an die Spitze der Moral ohne Beweis[22]).

Melanchthon betont, ganz wie Cicero, die Unmittelbarkeit der Prinzipien, ihr Auftreten in jeder wohlgearteten Seele. Und er hebt zugleich, wie Aristoteles und seine scholastischen Nachfolger, hervor, dass an der Erfahrung diese unmittelbaren Wahrheiten zum Bewusstsein kommen[23]).

---

[21]) Loci th. 182: Vulgaris divisio nota est, alia principia esse speculabilia — alia practica.

[22]) Erot. dial. p. 650. Alia divisio.

[23]) Melancht. de anima C. R. XIII 144: Nec turbemur vulgari dictu: nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu. Id enim, nisi dextre intelligeretur, valde absurdum esset. Nam universales notitiae et dijudicatio non prius fuerunt in sensu. Sed fatendum est, sensuum actione et singularibus objectis moveri et excitari intellectum, ut procedat ad ratiocinanda universalia, et ad judicandum.

Anwendungen dieser Sätze auf die einzelnen Gebiete.

1. Zählen und Denken, Arithmetik und Dialektik sind einander nächstverwandt. Beide beruhen auf Axiomen, welche von aller Erfahrung unabhängig uns die Ordnung der Erfahrungen ermöglichen. Die Möglichkeit des Zählens und Denkens ist in dem natürlichen Lichte gegründet. Dieses erweist sich in dem Bewusstsein der Evidenz, welches das richtige Rechnen und Schliessen begleitet. Die Wissenschaften der Arithmetik und Logik beruhen auf diesem natürlichen Lichte, das uns zum Zählen und Denken befähigt und enthalten die Anleitung, diesen Operationen die höchste Vollendung zu geben[24]).

Unter den Axiomen dieser beiden Wissenschaften hebt er mehrere wiederholt heraus. Das Ganze ist grösser als jeder Theil desselben. Zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, sind auch untereinander gleich. Jedem Ding kommt Sein oder Nichtsein zu. Die Schlussregeln sind ihm nur wissenschaftliche Formeln für etwas, das im natürlichen Lichte durch das Bewusstsein von Evidenz uns gewiss ist. Aehnliche Wahrheiten liegen auch der Geometrie zu Grunde. Und sie herrschen in der Physik[25]).

2. Die Physik enthält den Uebergang von den Axiomen der theoretischen Wissenschaften zu den Wahrheiten des Lebens. Der centrale Punkt, zu dem die theoretischen Wissenschaften als zu der letzten Bedingung ihres gedankenmässigen Zusammenhanges zurückgehen und von dem dann die Praxis ausgeht, aus dem sie erst die Sicherheit ihres Zieles empfängt, ist ihm das Gottesbewusstsein.

Dieses ist schliesslich eingeboren und von keinem Beweis vermittelt. Wir vermögen die Zeichen der Aussenwelt nur auf Gott zu deuten, weil ein Wissen unmittelbar in uns „erglänzt“[26]). Auch diese Lehre, die wir dann bei Schleiermacher wiederfinden, ist

---

[24]) Melanchthon Erot. C. R. XIII 514, 534, 536, 611.

[25]) XIII 536. 627. 685. 186.

[26]) Immo aliquam etiam Dei noticiam (zwischen diesem, nämlich den angegebenen Unterschieden des Einen und Vielen etc.) fulgere in nobis oportet, ut ad eam accommodari signa possint.

nicht aus den bekannten Sätzen der Scholastiker entnommen, sondern wurzelt in Cicero.

Wie gern liest man diese Abschnitte bei Melanchthon. Es ist in dem Denken des Menschengeschlechts ein grossartiger Zusammenhang, welcher schliesslich doch auf der Stellung des Menschen in diesem Universum beruht. Wie Melanchthon das Gottesbewusstsein erfasst, ist er von Aristoteles und Cicero bedingt, und Kant, Humboldt, Schiller, Schleiermacher oder heute Sigwart sind ebenso mit diesen einfachen Sätzen in Uebereinstimmung. Das Bewusstsein Gottes beruht auf dem gedankenmässigen Zusammenhang des Universums und dem Sittengesetz in der Brust des Menschen. Durch die ganze Physik des Melanchthon geht von Anfang bis zu Ende die Stimmung des Aristoteles gegenüber der Gedankenmässigkeit des Weltalls. Ein Strahl des Glanzes der kosmischen Betrachtung, welche den leuchtenden Bahnen der Gestirne folgt, ist in den Geist des Melanchthon gefallen. Nie verliess die Freude an den astronomischen und physikalischen Studien diesen Geist. Sie erheiterte ihn mitten in den rabies theologorum und der Erbärmlichkeit der damaligen politischen Welt. Sie erweiterte diesen Geist in seiner Haltung über dieses Alles hinaus. In seiner Physik discutirt Melanchthon das Fatum der Stoiker und die Atome der Epikuräer mit einer Lebendigkeit, als wäre er ein Zeitgenosse des Cicero. Und in seiner Glaubenslehre widmet er einen ganzen Abschnitt dem natürlichen Gottesbewusstsein der Menschheit und der Bedeutung desselben.

In beiden Schriften Melanchthons wird das unmittelbare Bewusstsein Gottes durch B e w e i s e für das Dasein Gottes unterstützt. Vergleicht man diese Beweisführung mit den fünf Argumenten des Thomas, so wird der Gegensatz zwischen Melanchthon's Lehre vom natürlichen Lichte und der metaphysischen natürlichen Erkenntniss des Thomas besonders deutlich. Die Argumente des Thomas gehören dem Zusammenhang einer metaphysischen Wissenschaft an, die des Melanchthon, wie die Cicero's, dem natürlichen Auffassen[27]).

---

[27]) Thomas, contra gentiles l. I c. 12, klarer aber Summa theol. Quaest. II

Das Gottesbewusstsein ist eine allgemein gegebene Ueberzeugung; es ist nur verdunkelt. Solche allen Völkern gemeinsame Ueberzeugungen sind wahr. Dieser Beweis ist eigentlich nur die Zergliederung des allgemeingeltenden Gottesbewusstseins. Er ist höchst nachdrucksvoll von Cicero geltend gemacht worden[28]).

Die Beweise, die von der Natur zu Gott zurückgehen, sind von Melanchthon in seiner Physik und verkürzt in seiner Dogmatik gegeben worden. Der teleologische Beweis in der Physik schliesst sich durchaus an Cicero in der Handhabung der äusserlichen Teleologie an, nach welcher die Gestirne um der Zeitrechnung willen sich bewegen und die Erde zum ruhigen Sitz des Menschen eingerichtet und mit Essbarem versehen ist[29]). Und doch verbindet sich bei Melanchthon wie bei Cicero mit dieser äusserlichen Zweckmässigkeitslehre das tiefe Gefühl für die immanente Teleologie im Weltall, besonders in den Bewegungen der Gestirne.

Melanchthon's Beweise für das Dasein Gottes aus den Thatsachen der moralischen Welt schliessen sich ebenfalls an Cicero an. Ein geistiges Wesen kann nicht aus der Materie hervorgegangen sein, sondern setzt eine Intelligenz im Grunde der Dinge voraus. Das Vermögen, die Erfahrungen in einem Zusammenhang zu ordnen, Gutes und Böses zu unterscheiden, dann die Stimme des Gewissens auch in dem Verbrecher, allgemein die uns eingeborenen Ideen, und unter ihnen besonders die Idee Gottes sind das sicherste Zeugniss der Gottheit von sich selber in unserem Innern. Und ohne einen solchen höheren Zusammenhang, ohne

---

Art. 3. Melanchth. loci, de creatione p. 62 ff. Beachtenswerth die Zurückstellung des Beweises aus der series causarum efficientium in die siebente Stelle mit der Bemerkung: Septima est *erudita*.

[28]) Melanchth. loci theol. p. 63 vergl. mit Cicero Legg. I 24, besonders aber Tusc. I 30, wo neben den Obersatz: consensus gentium auch der Untersatz des Melanchthon in dem Satze tritt: Omni autem in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est. N. D. I 62.

[29]) Vergl. Melanchth. Physik C. R. XIII bes. 345 ff. und sonst mit Cic. Tusc. I 67—70, besonders aber mit Cic. N. D. II 81 ff.

das Bewusstsein desselben könnte auch die Ordnung der Gesellschaft nicht bestehen[30]).

3. Im Zusammenhang mit diesem Gottesbewusstsein steht das Sittengesetz in der Brust des Menschen. Denn Gott ist der oberste Gesetzgeber der moralischen Welt, und das Zeichen des göttlichen Ursprungs und der Würde des menschlichen Geistes ist das demselben von Natur einwohnende moralische Gesetz. „Das Gesetz der Natur ist die natürliche Kenntniss von Gott und der moralischen Führung oder dem Unterschiede des Löblichen und Schlechten, von Gott in das Menschengeschlecht gelegt, ganz wie die Kenntniss der Zahlen von Gott in die menschlichen Geister gelegt ist"[31]). Dieses natürliche Licht, durch welches wir das Bewusstsein der Autorität des Sittengesetzes und seines Zusammenhanges mit Gott haben, erweist sich in dem Urtheil des Gewissens, sowohl in der Furcht vor Gottes Zorn, als der Gewissensruhe[32]). Daher gibt es angeborene praktische Principien, Principien des Lebens. „Praktische Principien sind natürliche Kenntnisse oder von Natur bekannte Sätze, welche das sittliche Leben der Menschen regieren, sodass die Natur des Menschen den Unterschied des Göttlichen und Schlechten gewahrt, welcher in die Geister von Gott hineingelegt ist." Solche Principien sind: es ist Gott im Thun des Löblichen und Vermeiden des Schlechten zu gehorchen; der Mensch ist für die Gesellschaft organisirt.

Diese Lehre Melanchton's ist Gemeingut der Tradition. Von den Stoikern gelangte sie hauptsächlich durch Cicero, Seneca und die römischen Rechtsquellen zu den Vätern und den Scholastikern[33]). In der besonderen Fassung schliesst sich auch sie durchweg bis in die Worte hinein an Cicero an. Das schwerfällige

---

30) Tusc. I 66. Legg. I 33. N. D. I 4; II 153. Vgl. Descartes, dritte Meditation: Gott hat das Gottesbewusstsein der Menschenseele als Marke des Urhebers aufgeprägt.

31) Melanchth. Loci p. 139.

32) Eth. doctr. Elem. C. R. XVI 171.

33) Für Augustin vergl. Jodl, Gesch. d. Eth. I 377 die Hauptstellen, für die Scholastiker Gass, Lehre vom Gewissen, Nitzsch, Jahrbücher f. prot. Theol. 1879, 3.

scholastische Gewand streifte ihr Melanchthon ab und führte sie auf ihre antiken Quellen zurück[34]).

4. Das moralische Bewusstsein weist nach Melanchthon als auf seine Bedingung zurück auf die Freiheit des Willens. Ja der ganze Zusammenhang des sittlich-religiösen Lebens fordert die Freiheit als Grundlage. Melanchthon hatte das klare Bewusstsein, dass eine ideale Auffassung des Lebens überhaupt, zumal aber die moralisch-religiösen Begriffe des Christenthums nach Aufhebung der Freiheitslehre zusammenstürzen müssen. So wurde er nach kurzem Schwanken der Vertheidiger der Freiheitslehre unter den damaligen Protestanten. Liest man seine Auseinandersetzungen, so findet man sich ganz in die Debatten versetzt, aus denen Cicero's Schrift de fato hervorgegangen ist. Nirgend ist er entschiedener von Cicero bedingt als hier.

Diese Debatten waren neu angeregt worden durch die Schrift des Lorenzo Valla de libero arbitrio (1493). Melanchthon's Behandlung dieser Frage, ausführlich von ihm in drei Schriften gegeben, setzt sich zur Aufgabe, dem Kunststück Valla's entgegenzutreten. Dieser hatte in einem Dialog voll Geist und Leben die kirchliche Lehre von der Prädestination und die stoische Lehre von dem allumfassenden Causalzusammenhang der Natur durcheinander zu verstärken gesucht[35]). Hierbei war sein wirkliches

---

[34]) Mel. C. R. XIII 649. Zu dieser Stelle nehme man die in ihrer eindrucksvollen Energie an bekannte Stellen Cicero's, besonders an das Citat bei Lactanz erinnernde Definition XIII 566: Lex naturae est noticia principiorum practicorum de moribus, et conclusionum inde extructarum, congruens cum regula aeterna et immota mentis divinae, quae principia cernimus et amplectimur firmo assensu, quia notitiae eorum nobiscum nascuntur, divinitus insitae humanis mentibus in creatione, ut sint testimonia, quod sit Deus, et ostendant, qualis sit Deus, et regant ac judicent actiones nostras. Unter den Anklängen der citirten Stellen Melanchthons an Cicero hebe ich noch besonders die öftere Benutzung des *honestum* in diesem Zusammenhang (z. B. de offic. I 14), das für Cicero so bezeichnend ist, und des aeternum (z. B. Leg. II 8) und immutabile (z. B. R. III 33. Mel.: immobile) hervor. Die ausführliche Polemik gegen die Epikureer in Bezug auf die finis hominis (C. R. XVI 170ff.) entspricht ebenfalls dem Nachdruck dieser Polemik bei Cicero im zweiten Buch de finibus.

[35]) Melancht. de anima C. R. XIII, p. 158. Es gelte: considerare discri-

Ziel, auch die Handlungen der Menschen der Nothwendigkeit in der Verkettung von Ursachen und Wirkungen unterzuordnen. Mit seiner Schrift beginnt die Einwirkung der stoischen Lehre von dem nothwendigen und lückenlosen Causalzusammenhang im Universum auf die Philosophie. In Hobbes und Spinoza sollte dann, wie ich nachweisen werde, die Einwirkung der Stoa sich mit der Macht der von Galilei begründeten modernen Naturerkenntniss verbinden. Damit erreichte für dieses Stadium des Naturerkennens die Herrschaft der Naturbegriffe über die Auslegung der geistigen Thatsachen ihren Höhepunkt. Melanchthon trat dieser Bewegung gleich bei ihrem Beginne entgegen. Insbesondere tadelt er mit Recht bei Valla die überlegte und listige Vermischung der Lehre von der nothwendig wirkenden Natur mit der Lehre von der Prädestination. Oft seit dieser Zeit ist der Kunstgriff dieser Vermischung wiedergekehrt, zumal bei Theologen, welche mit dem modernen Denken oder bei Philosophen, welche mit der Theologie einen bequemen Ausgleich so herbeiführten. Dieser Confusion stellt sich Melanchthon gleich bei ihrem ersten Auftreten entgegen. Demnach behandelt er die beiden Classen von Angriffen gegen die Freiheitslehre jede für sich, die Lehre vom ausnahmslos und universell wirkenden Causalzusammenhang und die Lehre von der Prädestination[36].

Gegen den gefährlicheren Gegner wendet er sich mit der weit grösseren Leidenschaft. Die Discussion dieses Streites zwischen der Lehre von der nothwendig wirkenden Natur und der Lehre von der Freiheit schliesst sich durchweg an die Debatten an, welche in Cicero's Schrift über das Fatum uns entgegentreten. Und seine eigene Ansicht ist dieselbe, welche auch Cicero vertheidigt[37].

---

men stoicarum opinionum et doctrinae ecclesiasticae, in quam stoica deliramenta Manichaei et Valla impie transfuderunt. Vgl. gegen Valla's Schrift XVI 193. 194, wo seine Schrift mit harten Worten auf Widerspruchsgeist und Eitelkeit zurückgeführt wird.

[36]) De anima C. R. XIII 158, Abschnitt de libero arbitrio. Die Einen Gegner der Freiheit vertreten die fatalis necessitas der Stoiker, sie heben jede contingentia im Weltlauf auf. Die anderen Gegner deuten nur hin auf die infirmitas humanarum virium.

[37]) Zu Melanchthon's Begriff der Willensfreiheit vgl. XXI 14 ein Blatt

Die Freiheit ist gewiss. Denn wir finden in uns das Bewusstsein, dass unsere äusseren Handlungen in unserer Macht sind. Dies Bewusstsein ist allen Einsichtigen und Frommen gemeinsam. Das Bewusstsein des Sittengesetzes in uns schliesst aus, dass wir Gott als die Ursache der bösen Handlungen betrachten. Diese Sätze sind, ausgenommen die theologische Wendung, bei Cicero und Plutarch zu finden; als der geniale Erreger all dieser Discussionen muss Carneades, einer der schärfsten Denker aller Zeiten, angesehen werden. Er widerlegte aus dem Bewusstsein der Freiheit und der sittlichen Verantwortung die stoische Lehre von der nothwendig wirkenden Natur[38]).

Melanchthon bekämpft alsdann die Beweisführungen der Stoiker für das nothwendige Wirken der Natur. Er bringt in der Ethik die stoische Argumentation auf mehrere Sylogismen, und diese löst er dann auf. Zwei Beweise der Stoiker treten bei ihm hervor; sie sind beide in Cicero's Schrift enthalten.

Der eine der beiden Beweise geht von dem Connex der Ursachen und Wirkungen in der Natur aus. Dieser besteht ohne Unterbrechung und mit einem Zwang von der Ursache zur Wirkung. Er geht von den Stellungen der Gestirne zu einander zu den Beleuchtungsverhältnissen auf der Erde, dem Klima, dem Temperament, aus welchem dann schliesslich die Handlungen sich ergeben. Diese Sätze, welche aus dem Princip vom logischen Zusammenhang in der Natur, aus dem Satze vom Grunde entspringen, entsprechen der heutigen Lehre von dem lückenlosen

---

aus seinem Nachlass: Cognitio servit voluntati. Nam perinde ut Tyrannus est in re publica, ita voluntas in homine. Et ut Consiliarius Tyranno subjectus, ita sic et intellectus.

[38]) Melanchthon, am gründlichsten Elem. doctr. Eth. C. R. XVI 189 ff., dann de anima C. R. XIII 157 ff., Loci th. 65 ff. Damit vergl. Cic. F. c. 14 ff., Plutarch in der Schrift über die inneren Widersprüche in der stoischen Lehre C. 34 u. 47. Ueber die Stellung des Carneades in dieser Debatte vergl. Schmekel Philosophie der mittleren Stoa S. 155—184. Dass Melanchthon die Schrift des Plutarch gelesen und bei der Darstellung und Widerlegung der stoischen Lehre benutzt hat, beweist das Citat in den Elem. Eth. 195, aus Melanchthon hebe ich besonders hervor El. d. Eth. 197 oben. Entsprechend dem bei Melanchthon ausser Cicero auch Aristoteles Eth. III, 7. 1113, b, 6.

physischen Zusammenhang aller Vorgänge im Universum nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft. Melanchthon beruft sich für ihre Wiederlegung ausdrücklich auf die Einwendungen Cicero's in seiner Schrift über das Fatum, schliesslich sonach auf den grossen Carneades.

Cicero leugnet die Nothwendigkeit in diesem Zusammenhang. Bestände diese, so würde auch der Grund der Begierde in den ihr voraufgehenden Naturursachen gelegen sein. Dann wären auch unsere Handlungen nicht in unserer Gewalt. Sonach würde weder sittliches Urtheil noch Strafe einen berechtigten Sinn haben. Da wir nun aber über deren Recht unmittelbar gewiss sind, da auf diesem unzerstörbaren Bewusstsein die ganze Ordnung der Gesellschaft beruht, so kann die Nothwendigkeit in Vorgängen der Natur sich nicht auf die psychischen Vorgänge erstrecken. Vielmehr tritt hier in der psychischen Welt zu den vorausgehenden und äusseren Ursachen, welche auf den Menschen wirken und deren Charakter Nothwendigkeit ist, eine innere Ursache, deren Charakter Freiheit ist. Dieser Charakter drückt sich aus in dem sittlichen Urtheil und dem Recht zur Strafe. Diese Sätze des Cicero hat sich Melanchthon bis in die Worte hinein angeeignet. Er ergänzt sie nur durch die scholastische Unterscheidung, nach welcher im Gegensatz zur Nothwendigkeit aus der Freiheit in Gott und in den geistigen Wesen die Contingenz hervorgeht[39]).

Bewegte sich diese erste und wichtigste Beweisführung der Stoiker auf dem Gebiete der realen Verkettung von Ursachen und Wirkungen, so liegt eine zweite geringere auf dem Gebiete der logischen Verhältnisse. Der Wahrheit kommt Unveränderlichkeit zu. Die Wahrheit ist sonach unabhängig von der Zeit. Sonach muss das der Zukunft Angehörige denselben Charakter der Nothwendigkeit tragen, den es einmal haben wird, wenn es zur Ver-

[39]) El. Eth. Doctr. p. 195 ff. zu vergleichen mit Cic. Fat. bes. §§ 23, 25 ff., 31, 39 ff., 48, damit vergl. auch für die gemeinsame Terminologie des Cic. u. Mel. N. II 97. Fat. 18. Die schöne Abhandlung Trendelenburg's, Nothwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie, Beiträge II 112 ff. hat eine Lücke zwischen der Stoa und den Neuplatonikern und Boethius, sonach an der hier wichtigen Stelle.

gangenheit geworden ist. Cicero ist Konsul gewesen: Dieser Satz ist wahr und sein Gegentheil ist falsch. Dasselbe muss dann auch von dem Satze gelten: Ciceero wird Konsul sein. Sonach sind alle disjunctiven Sätze, welche zwei Möglichkeiten in Bezug auf menschliche Handlungen offen lassen, falsch. Indem Melanchthon diese Beweisführung gegen die Freiheit hinstellt und an ihre Widerlegung herantritt: beruft er sich selber auf die entsprechenden Stellen des Aristoteles und Cicero. Er findet die Lösung der Schwierigkeit mit Aristoteles darin: eine Aussage ist wahr, welche der Wirklichkeit entspricht: da nun diese in Bezug auf das Zukünftige in den angenommenen Fällen noch unbestimmt ist, kann auf solches Zukünftige der Ausdruck Wahrheit nicht angewandt werden [40]).

Ein Anderes ist die Diskussion über die Nothwendigkeit im Zusammenhang aller Natur-Vorgänge und über den freien Willen; ein Anderes der Streit über das Verhältniss dieses freien Willens zur Prädestination. Die erstere Frage ist nach Melanchthon einer absolut sicheren und reinlichen Entscheidung fähig. In der anderen Frage handelt es sich um ein weniger oder mehr, und Melanchthon hat in Bezug auf die Abgrenzung dieser elastischen Begriffe erhebliche Veränderungen durchgemacht. Zweierlei ist hervorzuheben. Die Wirkung der Sünde auf die natürlichen Anlagen des Menschen wird von Melanchthon durch Begriffe ausgedrückt, welche sich bereits bei Cicero vorfinden. In einer höchst merkwürdigen Stelle schildert Cicero, wie die Funken des natürlichen Lichtes in unserer Seele bald durch schlechte Sitten, irrige Vorstellungen, Mährchen der Dichter und Ansteckung durch die Menge verdunkelt, erstickt, und depravirt werden [41]). Wenn diese Grundvorstellung gesteigert wird, entstehen die Begriffe von der Wirkung der Sünde auf die natürlichen Anlagen, insbesondere auf die Freiheit, die bei den Vätern bis auf Melanchthon zu finden sind. Ein zweiter Punkt ist hervorzuheben.

---

[40]) Melancht. a. a. O. 197 f. vergl. mit Cicero Fat. 21 ff., Aristot. bes. de interpr. c. 9. Dazu Trendelenburg a. a O. 167 ff. Zeller II, 2³ S. 220. 589.

[41]) Cic. Tusc. III 1 ff. vgl. Legg. I 33.

Melanchthon war in den humanistischen Ideen erzogen gewesen. Eine kurze Zeit durch überwältigte seinen milden, sittlich zarten Geist die ungestüme Energie der Prädestinationslehre Luther's. Aber dann besann er sich auf sich selbst: er forderte für die Freiheit im protestantischen Christenleben einen Spielraum. Und jeder Angriff, den er darüber von den lutherischen Zeloten erfuhr, hat nur in ihm die Ueberzeugung verstärkt, dass auf dem Bewusstsein der Freiheit der ganze Process der Sittigung der Menschheit beruht.

7. Dem natürlichen Lichte gehört nach Melanchthon auch unsere Ueberzeugung von der Unsterblichkeit an.

Wenn antike Philosophen sie bestreiten, so entspringt das aus der Verfinsterung durch die Sünde. Er begründet seine eigene Beweisführung auf Xenophon, Plato und Cicero. Er hebt mit kritischem Verstande zwei Argumente als beweiskräftig heraus. Auch hier folgt er seinem Führer Cicero, indem er das Metaphysische abschüttelt und an die Thatsachen des Bewusstseins sich hält. Es ist in der Seele ein Bewusstsein ihres Zusammenhangs mit Gott, ein hohes Gefühl ihrer Würde. Dasselbe wird durch den Schluss bestätigt, dass das uns einwohnende natürliche Licht nicht aus der Materie entstehen kann. Die Unterscheidung des Guten und Bösen im Gewissen, das Bewusstsein der Verpflichtung, der Richterspruch des Gewissens in uns schliessen aus, dass die Straflosigkeit des Tyrannen oder Mörders das letzte Wort Gottes sei. Sie fordern, dass der beste Theil des Menschengeschlechtes nicht zum Untergang bestimmt sei. Die ganze Stimmung in dieser Betrachtungsweise ist aus dem berühmten Abschnitte der Tusculanen des Cicero. Und die einzelnen Sätze sind aus diesem Abschnitte des Cicero, aus Plato's Phädon und seinen Darstellungen des Todtengerichtes im Gorgias und der Politie entnommen[42]).

Ich habe die Acten ausführlich vorgelegt. Und nun frage ich, ob nicht bei Melanchthon die ganze Lehre der natürlichen

[42]) Melanchthon Hauptstelle de an. C. R. XIII 173, Abschnitt: de immortalitate animae humanae, womit vergl. besonders Cic. Tusc. I 26—81.

Theologie, wie sie dann die englischen Deisten und die deutschen Rationalisten im 18. Jahrhundert verkündigt haben, bereits vorliegt? Es bedurfte nur, dass der Mythus vom Sündenfall und die Verwendung, welche Paulus von diesem macht, in Wegfall kam, und die natürliche Theologie war da: nicht ein Keim derselben, ein Anfang, sondern gerüstet und gewappnet, fertig und ganz. Und auch das glaube ich bewiesen zu haben, dass unter den Quellen dieser natürlichen Theologie Cicero die erste Stelle einnimmt, Aristoteles und die Scholastiker hinter ihm zurücktreten.

Gewiss umgiebt den Melanchthon die ganze Tradition der Väter und Scholastiker. Ihre Begriffe sind ihm bekannt. Sie werden von ihm benutzt. Aber der metaphysische Zusammenhang, in welchem diese Begriffe bei den Scholastikern stehen, ist für ihn unbrauchbar. Selbstbesinnung, Thatsachen der inneren Erfahrung: hierin ist ihm die Grundlage der philosophischen und theologischen Erkenntniss gegeben. Und hierin begegnet sich sein Bedürfniss mit dem, was die Philosophie im römischen Imperium an der Wende der alten und neuen Zeitrechnung hervorgebracht hatte. Auch Luther hat in seinen Tischreden den Cicero weit über den Aristoteles gestellt. Das was in dieser grossen Epoche dem Humanismus und der Reformation gemeinsam war, verband auch beide mit der Zurückwendung der Philosophie in das lebendige willenskräftige Subjekt, deren erster Zeuge für uns Cicero ist.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller. Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



II.

Bericht über die deutsche Litteratur der Vorsokratiker. 1891.

Von

E. Wellmann in Berlin.

Der vierte Band des Archivs enthält folgende hierher gehörige Aufsätze:

1) Une opinion faussement attribuée à Pythagore (P. Tannery) S. 1.

2) Zur Beurteilung des Melissos (M. Offner) S. 12.

3) Neue Fragmente des Xenophanes und Hippon (H. Diels) S. 652.

Die wichtigste Erscheinung des Jahres (Vorrede vom 23. Okt. 1891) ist

ZELLER, ED. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 1. Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 5. Auflage. Leipzig, Reisland 1892. Erste Hälfte: XV, 1—621 S. Zweite Hälfte: VIII, 622—1164.

Von dem umfassenden Meisterwerke, das längst jedem, der auf dem Gebiete der griechischen Philosophie genauere Forschungen anstellt, als kundiger Führer und zuverlässiger Berater unentbehrlich geworden ist, erscheint der erste Teil in der 5. Auflage nicht nur neu überarbeitet, sondern auch wieder so bedeutend erweitert (von 1041 auf 1164 Seiten), dass eine Zerlegung in zwei Bände notwendig geworden ist. Diese Erweiterung war, wie der Vf. in der Vorrede bemerkt, unvermeidlich, weil in den 15 seit dem Erscheinen der letzten Auflage verflossenen Jahren eine ganze Reihe

von Arbeiten veröffentlicht worden ist, die (wie z. B. die Doxographi von Diels) für die Geschichte der vorsokratischen Philosophie eingehend berücksichtigt werden mussten, während andrerseits von der Kritik älterer Werke, selbst wenn sie einen Standpunkt vertreten, der gegenwärtig als überwunden erscheint, doch nur Weniges gestrichen werden durfte, weil sonst alte Irrtümer nur zu leicht wieder neu aufleben. Da die Prüfung der neuen Untersuchungen den Vf. meistens nur dazu veranlasste seine bisherigen Ansichten genauer zu begründen und zu verteidigen, ohne dass eine erhebliche Aenderung nötig gewesen wäre, so ist der Text im wesentlichen der alte geblieben, wogegen die Anmerkungen fast auf jeder Seite Neues bieten. Aus der Fülle des Einzelnen erwähne ich im Folgenden nur die stärkeren Abweichungen.

In der allgemeinen Einleitung S. 1—161 ist zunächst der Abschnitt über die orphischen Mysterien (59—61) überarbeitet: Lübberts Untersuchungen über Pindar sind verwertet, und ein Einfluss der orphischen Lehre auf Empedokles wird für wahrscheinlich erklärt. Die Lehre von der Seelenwanderung kann, wie jetzt genauer nachgewiesen wird (62—64), den Griechen weder aus Aegypten noch aus Indien zugekommen sein, sondern scheint aus alteinheimischen Volksvorstellungen erwachsen. Neu eingefügt ist (69—71) eine Schilderung der bedeutenden Vorarbeit, welche die Dichtung der Griechen der Philosophie geliefert hat. — In dem Abschnitt über die alten Kosmologen ist Pherekydes (79) als jüngerer Zeitgenosse Anaximanders weiter hinabgerückt und bei der Darstellung seiner Lehre die Stelle Diog. I 119 in der von Diels hergestellten Lesart verwertet worden, auch wird als wahrscheinlich hingestellt, dass er von einer Wanderung der Seelen geredet habe. Den Widerspruch hinsichtlich der Lebenszeit des Epimenides zwischen Aristoteles (Ἀθην. πολ.) und Platon (Gesetze) löst Zeller (87) nach Diels (s. u. S. 268) und erklärt den kretischen Seher für einen Zeitgenossen Solons. Was die orphischen Kosmogonieen betrifft, so bleibt Zeller auch nach den lebhaften Erörterungen, die jüngst zwischen O. Kern, Gruppe und Susemihl über die Zeit ihrer Entstehung gepflogen sind, dabei die dem Aristoteles bekannte Theogonie für dieselbe zu halten wie die von Eudemos erwähnte

und vermag in dem Phanes-Mythus der rhapsodischen Theogonie nur ein Erzeugnis des späten Synkretismus zu sehen.

Bei der Darstellung der älteren ionischen Physik lehnt der Vf. in dem Abschnitt über Thales die Vermutungen Tannerys über eine entwickeltere Kosmologie dieses Philosophen als unerweislich ab (195,3). Ebensowenig hat der französische Gelehrte ihn davon überzeugt, Anaximanders ἄπειρον sei qualitativ gemeint gewesen (199,3). Das bekannte einzig wörtlich überlieferte Bruchstück A.s versteht Zeller der handschriftlich gesicherten Lesart ἀλλήλοις folgend dahin, dass alle Dinge einander Busse und Strafe bezahlen müssen für ihre Ungerechtigkeit in der Zeit (229. 207,2), und erweist Zieglers Deutung (Archiv I 19) als unzutreffend. Der von Neuhäuser aufgestellten Behauptung, A. habe sich die Weltbildung durch eine Wirbelbewegung vermittelt gedacht, fehlt es, wie Zeller (219,2) ausführt, an festen geschichtlichen Anhaltspunkten, auch ist die ganze Vorstellung von dem Weltsystem A.s bei Zeller infolge verschiedener Auslegung der doxographischen Ueberlieferung eine wesentlich andere als bei Neuhäuser. — Bei Anaximenes kommt der Vf. ebenfalls (240,3. 241,2) in die Lage Tannery widersprechen zu müssen, wenn dieser den Urstoff jenes Physikers wie den Anaximanders nicht nur für qualitätslos, sondern sogar (Archiv I 314) für etwas dem Unkörperlichen Verwandtes ausgiebt. Dagegen wird der Vermutung Neuhäusers, A. habe die Weltbildung von einer Wirbelbewegung ausgehen lassen, eine gewisse Wahrscheinlichkeit zugestanden (245,2). Chiappellis Ansicht, A. sei in seiner Physik abhängig von den Pythagoreern gewesen (Archiv I 587), wird als unhaltbare Hypothese erwiesen (248,2. 253,2).

Aus dem Abschnitt über die späteren Anhänger der ionischen Schule ist zu erwähnen, dass bei Hippon (256,6) natürlich das von Nicole kürzlich in den Genfer Homerscholien entdeckte Bruchstück (vgl. Archiv IV 652) verwertet worden ist[1], und dass bei der Besprechung des Diogenes von Apollonia Dümmlers Ent-

[1]) Die S. 255,2 erwähnte Ansicht, Hippon habe in Versen geschrieben, hat Bergk später aufgegeben (Poet. lyr. II⁴ 259).

deckungen von Spuren der Ansichten dieses Denkers in Xenophons Memorabilien (260, 3), in Platons Kratylos und Euripides' Bakchen (263, 1) ziemlich skeptisch behandelt werden, wogegen das Zeugnis des Simplicius über den Eklekticismus des Diogenes nach Diels' Doxographi (144. 477) nunmehr auf Theophrast als Quelle zurückgeführt und in neuer Fassung (274 f.) so behandelt wird, wie es den Diels'schen von Natorp bestrittenen Ausführungen (vgl. Archiv I 247) entspricht.

Der Abschnitt über die Pythagoreer ist mehrfach durch Zusätze erweitert. So findet sich eine genauere Besprechung des sog. goldenen Gedichts, welche sich an Naucks Untersuchungen anschliesst (294, 4). Von dem pythagoreischen Bunde wird stärker als früher betont, dass er die Form einer Kultusgenossenschaft hatte, deren Unterscheidungslehre das Dogma von der Seelenwanderung bildete (326), hingegen alles, was man über die angebliche Geheimniskrämerei der Bundesmitglieder auf dem Gebiete der Wissenschaft zu erzählen wusste, trotz Tannerys Verteidigung für eine Erfindung späterer Zeiten erklärt (330). Neu eingefügt ist (481 f.) der gegen L. v. Schröder geführte Nachweis, dass wir kein Recht haben eine Bekanntschaft des Pythagoras mit indischen Lehren und Gebräuchen anzunehmen. Wenn die genaueren Angaben über die Lehre des Hippasos in den früheren Auflagen als unglaubwürdig hingestellt worden waren, so musste ihnen jetzt, nachdem durch die doxographischen Forschungen von Diels ihr theophrastischer Ursprung gesichert ist, eine grössere Bedeutung (492) eingeräumt werden[1]).

In dem Kapitel über die eleatischen Philosophen erforderte die bisherige Darstellung der Lehre des Xenophanes eine sorgfältige Nachprüfung, weil Freudenthal mit grossem Scharfsinne die herrschende Ansicht, X. habe einen reinen Monotheismus gelehrt, als irrig zu erweisen unternommen hat. In längerer Ausführung (526—535) macht Zeller hiergegen geltend, eine solche Auffassung der Theologie des Kolophoniers lasse sich weder durch seine eignen

---

[1]) S. 347, 3 sind durch ein Versehen hinter συνιστᾶσι in der neuen Auflage die Worte „oder wie es im Vorhergehenden heisst" ausgefallen.

Aussagen noch aus dem Zusammenhange des Systems noch durch glaubwürdige Zeugnisse anderer begründen; vielmehr führe die richtige Auslegung der ersten Fragmente sowie der Zeugnisse des Theophrast (bestätigt durch Eurip. Herc. fur. 1343) und Aristoteles notwendig zu dem Ergebnis, dass X. den Polytheismus entschieden verworfen hat. — Bei Parmenides hat die Kosmologie eine etwas ausführlichere Darstellung erfahren (574—576) durch eine ausgiebigere Benutzung der Mitteilungen, welche auf Theophrast zurückgehen. Was den Eleaten Zenon anlangt, so ist Zeller durch die Ausführungen von Tannery und Bäumker nicht davon überzeugt worden, dass seine Kritik der pythagoreischen Lehre gegolten habe (594,1). Einige Bemerkungen über die Haltbarkeit der zenonischen Beweise sind neu eingefügt (603,2). — Der Behandlung der Philosophie des Melissos sind die Ergebnisse der Abhandlung von Pabst (vgl. Archiv IV 116) zu gute gekommen, wornach die Fragmente bei Simplicius einmal in echter Gestalt (als Fr. 11—14) und einmal in Form eines umschreibenden Berichtes (Fr. 1—5) vorliegen. Dass M. die zeitliche Unendlichkeit mit der räumlichen verwechselt habe, traut Zeller im Gegensatz zu mehreren neueren Gelehrten ihm wohl zu (609,2) und stellt seine philosophischen Leistungen nicht so hoch wie es nach F. Kern neuerdings noch Tannery und Natorp gethan haben (609. 616).

Der Abschnitt über Heraklit ist vielfach geändert, denn es waren hier neben der neuen Ausgabe der Fragmente von Bywater viele Monographieen zu berücksichtigen. Ich erwähne besonders eine längere Ausführung (741—746), in welcher erstens gegen Pfleiderer geltend gemacht wird, es liege kein Recht vor anzunehmen, dass H. den griechischen Mysterien etwas mehr entlehnt habe als den Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, und zweitens gegenüber Teichmüller, Gladisch u. a. eine Abhängigkeit des Philosophen von ägyptischen oder persischen Vorstellungen als gleich unwahrscheinlich und unerweislich hingestellt wird.

Die Zusätze, welche der von Empedokles handelnde Abschnitt erhalten hat, betreffen zumeist Einzelnheiten; wiederholt musste gegen Tannerys Aufstellungen Einspruch erhoben werden. Neu ist (795f.) die Erörterung über die Verwandtschaft, die man

zwischen der heutigen Descendenztheorie und den Anschauungen des alten Agrigentiners von der Entstehung der Organismen zu entdecken geglaubt hat.

Der Abschnitt über die Atomistik hat einen Zuwachs von 25 Seiten erhalten. Gleich anfangs ist der Bericht über Leukipps und Demokrits Leben und Schriften überarbeitet. Hier wird der Versuch von Rohde, die Behauptung Epikurs, einen Philosophen Leukippos habe es gar nicht gegeben, zu rechtfertigen als von Diels widerlegt zurückgewiesen, und bei der Untersuchung über Demokrits schriftstellerische Wirksamkeit namentlich auf Hirzels Forschungen Rücksicht genommen. Wenn ferner Chiappelli behauptet hat, Leukipp verstehe wie die Pythagoreer unter dem Leeren eine luftartige Substanz, so erklärt Zeller dies (848, 3) für eine haltlose Hypothese. An der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Eigenschaften der Körper wird mit Bäumker gegen Natorp (863,2) festgehalten. In fast ganz neuer Gestalt erscheint die Stelle, wo von der Bewegung der Atome die Rede ist (872—886). In ausführlicher Entwicklung verteidigt hier der Vf. seine bisherige Ansicht, die Atomistik habe die Fallbewegung als die ursprüngliche angenommen, indem er zunächst gegen Dilthey nachweist, die Wirbelbewegung könne dies nicht gewesen sein, und dann im Gegensatz zu Brieger und Liepmann ausführt, auch ein ungeordnetes Durcheinanderfliegen der Atome im Leeren ohne bestimmte Richtung könne ebensowenig als Urzustand angenommen werden, vielmehr sei Demokrit von der Ansicht ausgehend, dass alle Atome schwer seien, d. h. das Streben haben, sich nach unten zu bewegen, folgerichtig dazu geführt worden, aus der Fallbewegung allein jede weitere Entwickelung der Dinge abzuleiten; ebenso lasse sich der Vorwurf des Aristoteles, dass Demokrit für die anfangslose Bewegung keinen Grund angegeben habe, bei dieser Sachlage wohl erklären. Von der Art freilich, wie D. sich die weitere Weltbildung vorstellte, können wir uns kein vollkommen genügendes Bild machen (888,1). In dem Kapitel, das von D.s Ethik handelt, sind die von Freudenthal als unecht erwiesenen Fragmente beseitigt; der durch Ziegler, Hirzel, Windelband vertretenen Ansicht, D. habe die erste systematische Darstellung der Ethik bei den

Griechen geliefert, hält Zeller mit Recht (933—935) entgegen, wie es denn komme, dass Aristoteles, der den D. als Physiker so sehr oft erwähnt, von seiner Ethik mit keiner Silbe redet. Hirzels Bedenken gegen die Annahme eines Dämonenglaubens bei D. werden als ungerechtfertigt erwiesen (939,2). Was das Verhältnis der atomistischen Philosophen zu ihren Vorgängern anlangt, so spricht sich Zeller jetzt noch entschiedener als früher dahin aus, Empedokles scheine von Leukipp einen Einfluss erfahren zu haben, wie er ihn seinerseits auf Demokrit ausgeübt habe (958), und wenn es einerseits die Frage sei, ob Leukipp von den Pythagoreern wissenschaftlich angeregt wurde, so lasse sich doch andererseits von Demokrit vermuten, dass er sein mathematisches Wissen ihrem Unterrichte mit verdanke (959). Mit Windelband eine tiefer gehende Einwirkung des Protagoras auf Demokrit anzunehmen, hält der Vf. für ungerechtfertigt (959,4).

Weniger tief eingreifend sind die Zusätze in dem Abschnitte über Anaxagoras. Dass es richtig ist den Ausgangspunkt für die Lehre dieses Philosophen bei Parmenides zu suchen, hält Z. trotz der Gegenbemerkungen von Gomperz aufrecht (977,1). Tannerys Umdeutung der Urstoffe des A. in Qualitäten erscheint ihm verfehlt (980,1); Dümmlers Behauptung, der Ausdruck ὁμοιομέρεια rühre von A. selbst her und sei dem Empedokles entlehnt, hält er für unwahrscheinlich (983,1). Als treffend wird die Bemerkung von Dilthey anerkannt, dass A., schon weil er eine einheitliche Welt annahm, sich die weltordnende Kraft als Eine habe vorstellen müssen, dagegen dem astronomischen System des Klazomeniers weniger Bedeutung zugemessen als von jenem Gelehrten (990,1). Hinsichtlich des Anstosses, den Zeller an der Bezeichnung des νοῦς als ἄπειρον bei Simplicius nimmt, und seines Vorschlags dafür ἁπλόον zu lesen, darf ich die Leser auf die genauere Begründung in diesem Archiv V 441 verweisen. Die von F. Kern und Windelband vertretene Anschauung, A. habe sich den Nus nicht als rein immateriell, sondern als einen Denkstoff vorgestellt, trifft nach Zellers Urteil nicht ganz zur Sache.

Umfangreichere Erweiterungen finden sich in dem Abschnitt über die Sophistik. Ich erwähne zunächst die Besprechung der

Schrift Περὶ τέχνης, die Gomperz als ein Werk des Protagoras zu erweisen suchte (1055,3). Zeller ist von dem protagoreischen Ursprunge ebensowenig überzeugt worden, als er mit Gomperz eine Polemik gegen die Eleaten, insbesondere gegen Melissos, in ihr zu entdecken vermag (1088,1). Eine engere Verbindung zwischen Gorgias und Empedokles und ein noch erkennbarer Einfluss des Letzteren auf den Ersteren, wie Diels ihn nachzuweisen unternahm, wird eingeräumt (1057,2). Den Palamedes und die Helena des Gorgias ist Zeller jetzt geneigt für echt zu halten (1060,3). Ueber die Lebenszeit des Thrasymachos finden sich einige neue Bemerkungen (1068,1). Unter den Sophisten wird nun auch (nach Bäumkers Vorgang) der Rhetor Polyxenos mit aufgeführt (1073,3) und ebenso (nach Bergk) der unbekannte Verfasser der Διαλέξεις ἠθικαί (1073,4 vgl. 1108,3. 1132,1). An der Stelle, wo von den Lehrvorträgen der Sophisten die Rede ist, findet sich jetzt die einleitende Bemerkung (nach Diels), die Pythagoreer schienen nicht die einzigen unter den vorsokratischen Physikern gewesen zu sein, welche die Wissenschaft als Sache einer Genossenschaft oder eines Vereins betrieben. — Bei der Darstellung der Lehre des Protagoras waren die Versuche zu prüfen, welche in neuerer Zeit wiederholt gemacht worden sind um die Deutung der Sätze des Sophisten, die Platon im Theätet ihnen giebt, als unrichtig oder historisch wertlos zu erweisen, und dem berühmten skeptischen Grundsatze einen anderen Sinn unterzulegen. Zeller giebt ihn in der neuen Auflage (1093) mit den Worten wieder: „der Mensch ist das Mass aller Dinge, des Seienden für sein Sein, des Nichtseienden für sein Nichtsein“ und erweist in längerer Ausführung (1095—1100), dass die Auffassung, Protagoras habe behaupten wollen, der einzelne Mensch sei das Mass aller Dinge, sofern es kein objektives Wissen, sondern nur subjektives Meinen gebe, sich übereinstimmend bei Platon, Aristoteles und Demokrit findet und mithin so gut bezeugt ist, dass nicht der geringste Grund vorliegt, ihre Richtigkeit anzuzweifeln. Die weitere Lehre, dass die Dinge an sich keine von den Eigenschaften besitzen, die wir ihnen beilegen, gehört, wie Zeller meint, wohl erst dem Aristipp an, der also wohl wirklich ein Schüler des Protagoras gewesen ist und wie

dieser in seiner Erkenntnistheorie durch Heraklit beeinflusst wurde. Eine Einwirkung Leukipps auf Protagoras ist wahrscheinlich. Von dem Mythus, den Platon den Protagoras in seinem gleichnamigen Gespräche vortragen lässt, nimmt Zeller an, er sei wirklich einer Schrift des Sophisten entnommen (1120,4); das Genauere hierüber finden unsere Leser jetzt im Archiv V 175. Die ethische Theorie, welche Harpff dem Pr. zuschreibt, wornach die Moral der Form nach auf der sittlichen Natur des Menschen, dem Inhalte nach dagegen auf dem Willen der Gesellschaft beruhen soll, erweist Zeller als eine durchaus willkürliche Unterstellung (1121,1). Bei dem Sophisten, auf den Isokrates im Panath. 33 als im Lykeion über Homer und Hesiod schwatzend hinweist, denkt Zeller jetzt (1139,1) an Aristoteles. Ueber die von Lange behauptete Abhängigkeit der Skepsis des Protagoras von der Atomistik spricht sich der Vf. in der neuen Auflage noch eingehender aus als früher und zwar dahin, an Demokrit sei schon aus chronologischen Gründen nicht zu denken, und was wir etwa auf Leukipp zurückführen könnten, das bleibe wegen der lückenhaften Ueberlieferung ganz im Dunkeln (1157—1159).

Orphiker.

Dieterich, Albrecht. De hymnis Orphicis capitula quinque. Inauguraldissertation. Marburg, Elwert. 1891. 56 S.

Wenn die heiligen, angeblich von dem thrakischen Sänger Orpheus überlieferten Dichtungen, welche einst in Eleusis und anderswo der Hierophant den Mysten vortrug, der Nachwelt verloren gegangen sind, und die uns erhaltene Sammlung orphischer Hymnen augenscheinlich erst dem späten oder spätesten Altertume angehört, so fragt sich, ob in dieser letzteren noch Altorphisches aufzufinden ist und wie wir uns ihre Entstehung zu denken haben. Zur Beantwortung dieser ebenso wichtigen als schwierigen Frage will der Vf. einige Beiträge liefern. Im ersten Kapitel weist er von den in den orphischen Hymnen vorkommenden rätselhaften βουκόλοι nach, dass sie ein schon im 5. Jahrhundert in Athen bestehendes Kollegium bildeten, welches, aus der Zahl

der übrigen Mysten auserlesen, bei den bakchischen Feiern thätig war. — Das zweite Kapitel verbreitet sich über die mutmassliche Entstehung der überlieferten Sammlung orphischer Hymnen. Der Vf. sieht in ihr das Gebetbuch einer bestimmten Kultusgenossenschaft, deren theogonisches System die Anordnung der einzelnen Hymnen bestimmt hat. Entstanden ist die Sammlung in den kleinasiatischen und ägyptischen Küstenstrichen während eines Zeitalters voller Kriege, wo alles sich nach Frieden sehnte, in den zwei letzten Jahrhunderten vor Christus. — Das 3. Kapitel enthält zwölf textkritische Bemerkungen. — Im 4. Kapitel wird ein orphischer Hymnus etwa aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert behandelt, der an die Götter der Unterwelt gerichtet ist und auf einem Goldblechtäfelchen eingeschrieben einem verstorbenen Mysten zur Reise ins Jenseits mitgegeben worden war. Im 5. Kapitel bespricht der Vf. die Bruchstücke einiger an Hekate, Typhon und an die Seelen Verstorbener gerichteter Hymnen. Zum Schluss wird darauf hingewiesen, wie orphische Hymnen in christlichen, namentlich gnostischen Kreisen fortlebten und erst allmählich immer mehr durch die Psalmen des Alten Testaments verdrängt wurden.

H. Diels. Ueber Epimenides von Kreta. Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1891. S. 387—403.

Ueber die Lebenszeit des Epimenides liegt eine zwiefache Ueberlieferung aus dem Altertume vor. Nach der einen, welcher Platon (Gess. I 642 D) folgt, trat er 10 Jahre vor den Perserkriegen als Sühnpriester und Wahrsager in Athen auf, nach der anderen, die man bisher nur bis auf Hermipp zurückführen konnte, der aber auch Aristoteles beistimmt, wie uns die neuaufgefundene Ἀθηναίων Πολιτεία zeigt, war Epimenides ein Zeitgenosse Solons und der sieben Weisen. Wer hat nun Recht, Aristoteles oder Platon? Lebte Epimenides um 500 oder um 600 vor Christus? Wie Diels überzeugend nachweist, passt die Figur des kretischen Weihepriesters vorzüglich in den Rahmen der religiösen Welt des ausgehenden siebenten Jahrhunderts mit ihrem düsteren Ernst, der die leichtlebige Aufklärung der adligen Kreise, wie das homerische Epos sie wiederspiegelt, beiseite drängt und aus den unteren Volks-

schichten emporsteigend allmählich immer weiter um sich greift. Dagegen beruht der chronologische Ansatz Platons auf litterarischen Fälschungen, die bald nach 490 v. C. von dem Kreise des Onomakritos ausgegangen sein müssen. In ihnen wurde der Name des berühmten Sehers an *vaticinia ex eventu* geschickt angeknüpft, und so entstand die zweite historisch unbegründete, aber litterarisch einflussreiche Tradition. Ein besonderer Anlass, gerade den Sühner des kylonischen Frevels damals aus 100jährigem Schlafe erwachen zu lassen, fanden die orphischen Fälscher nach Diels' ansprechender Vermutung in dem revolutionären Auftreten des den verbannten Peisistratiden so verhassten Alkmeoniden Kleisthenes.

Xenophanes.

Diels, H. Ueber die Genfer Fragmente des Xenophanes und Hippon. Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1891. S. 575—583.

Vgl. den Bericht des Vf. im Archiv IV 652.

Pythagoreer.

Offner, Max. Die pythagoreische Lehre vom Leeren. Abhandlungen W. Christ gewidmet. München, Ackermann 1891. S. 386—396.

Der Vf. stellt zunächst die Angaben der Quellenschriftsteller über die Lehre der Pythagoreer von dem Unbegrenzten (ἄπειρον) und die von dem Leeren (κενόν) zusammen, prüft und vergleicht dann die einzelnen Berichte und gelangt so schliesslich zu dem Ergebnisse, der Pythagoreismus habe von Anfang an unter jenen beiden Begriffen dasselbe, nämlich den leeren Raum, verstanden. Allein die unklaren Vorstellungen der Pythagoreer widerstreben einer so einfachen Lösung doch zu augenscheinlich, als dass man die gegen sie von Zeller (Phil. d. Gr. I⁵ 384f. 436f.) u. a. geäusserten Bedenken durch die Ausführungen des Vf. für erledigt erachten könnte.

Prächter, K. Metopos, Theages und Archytas bei Stobäus Flor. I 64. 67ss. Philologus Bd. 50 S. 49—57.

Dass die ethischen Fragmente der oben genannten Pythagoreer, welche Stob. Flor. I 64. 67—69. 70—81 überliefert, unecht sind

und dem ersten vor- oder nachchristlichen Jahrhunderte angehören, steht fest. Pr. liefert hier nun durch eine sorgfältige Vergleichung mit den ethischen Schriften der aristotelischen Sammlung den genauern Nachweis darüber, wie viel Peripatetisches neben einzelnem Stoischen sich in diesen Bruchstücken findet, wie Manches an den Eklekticismus des Antiochus erinnert und namentlich auffallend die Uebereinstimmung mit Arius Didymus hervortritt, ohne dass doch eine unmittelbare Benutzung des Letzteren anzunehmen wäre. Alle Indicien weisen also auf eine Abfassung in der Zeit des aufkommenden Neupythagoreismus hin.

Heraklit.

Warmbier, Ernst. Studia Heraclitea. Inauguraldiss. Berlin 1891. 30 S.

Aus dieser Erstlingsarbeit, die eine ganze Anzahl von Heraklit-Fragmenten kurz behandelt, ist hier nur Weniges zu erwähnen.

In Fragm. 2 Byw. τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον κτλ. muss nach der Ansicht des Vf. αἰεὶ deshalb notwendig zu ἀξύνετοι gezogen werden, weil es erst durch die beiden folgenden Zeitbestimmungen καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι und καὶ ἀκούσαντες seine genauere Bestimmung und Erklärung erhält. — In Fragm. 19 und 18 ist πάντων als Neutrum zu fassen. — Zu Fr. 111 wird Cic. Tusc. III 1,2 als Parallelstelle zur Erklärung herangezogen um die Beziehung des Wortes θνητῶν auf κλέος mit Bernays gegen Zeller, der es von ἄριστοι abhängen lässt, zu stützen. — Bei Fr. 68. 39. 40. 59. 52 wird auf die rhetorische Färbung aufmerksam gemacht, die an Gorgias und Antiphon erinnere. — Zu Fr. 26 wird nach einer Beobachtung von Bechtel bemerkt, dass das Wort καταλαμβάνειν im ionischen Dialekt in dem besonderen Sinne von „die Verurteilung bewirken" verwendet zu werden pflegte.

Empedokles.

Knatz, Friedrich. Empedoclea. Schedae philologae Hermanno Usener . . . oblatae. Bonn, Cohen 1891. S. 1—9.

I. Die gewöhnliche Auslegung der Verse 33—35 St. (55—57 K.), der zufolge Empedokles von seinen vier Elementen mit Zeus das

Feuer, mit Nestis das Wasser, mit Here die Luft, mit Aïdoneus die Erde bezeichnet haben soll, hält der Vf. für unrichtig. Denn da Empedokles nach V. 162 (207), 262—63 (248—49), 265—67 (251—53) und nach Plutarch De primo frig. 19,4 p. 953, wo K. mit Useners Hülfe folgende anderthalb Hexameter als empedokleisch herstellt:

> κρημνοὺς καὶ σκοπέλους πέτρας θ' ὑπὸ βένθεσι γαίης
> πῦρ διέχει φλεγμαῖνον —,

ein unterirdisches Feuer annahm, so kann er unter dem Gotte der Unterwelt Aïdoneus, nach K.s Ansicht, nichts anderes als das Feuer verstanden haben. Dann hat ihm der ursprünglichen Volksanschauung gemäss Zeus als Himmel und seine Gemahlin Here als Erde gegolten.

II. Kritische Bemerkungen. Der nur durch Hippolytus Haer. ref. p. 249 überlieferte V. 372 St. ὃς καὶ ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομώσει, schon allein wegen der späten Form ἁμαρτήσας verdächtig, ist für ein wohl aus Hesiod. Theog. 793 ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ eingeschwärztes Glossem zu halten.

Atomistik.

Ammon, Georg. Der Philosoph Demokrit als Stilist. Xenien der 41. Philologenversammlung dargeboten vom hist.-philol. Verein. München, Lindl 1891. S. 3—11.

Das lobende Urteil, welches über die Schriften des Demokrit wegen ihrer nicht nur klaren und anschaulichen, sondern auch wohlklingenden und schwungvollen Sprache von verschiedenen Schriftstellern des Altertums gefällt wird, wie denn Dionysios von Halikarnass De comp. verb. c. 24 p. 372 Sch. ihn wegen seiner Wortfügung zu den Vertretern der κοινὴ ἁρμονία zählt, ist, wie der Vf. meint, wohl auf Theophrast als Urheber zurückzuführen. Dass nun das musikalische Element in seiner Darstellung nicht bloss zufällig, sondern beabsichtigt war, wird nach Ammons Ansicht wahrscheinlich durch die Anführung von acht musikalischen Schriften Demokrits, welche gerade die Sprache betreffen, in dem Laertianischen Verzeichnisse IX 48. Durch die erhaltenen Bruckstücke,

in denen man eine verhältnissmässig reiche Fülle von Metaphern (Fr. phys. 10), bewegte Rhythmen (Fr. phys. 1. 2) und kunstvolle Komposition (Fr. phys. 4) vorfindet, wird noch für uns die Richtigkeit des Urteils der Alten bestätigt.

Modritzki, K. Die atomistische Philosophie des Demokritos in ihrem Zusammenhang mit früheren Systemen. Progr. des Stadtgymn. zu Stettin. (Nr. 140) 1891. 8 S. 4°.

Eine wertlose Kompilation.

Schanz, Prof. Die Atomistik und die christliche Naturphilosophie. Theol. Quartalschrift. Tübingen 1891. S. 412—454.

Nach einem flüchtigen Blick auf die Atomistik des Altertums, „das ausserhalb des Kreises der Offenbarung stand", bespricht der Vf. eingehender die Widerlegung der Atomistik durch Dionysius Alexandrinus (Euseb. praep. ev. XV c. 23 p. 772c), Lactantius (De ira Dei c. 10) und Augustinus (epist. 118 u. a.). Dann wendet er sich den Naturphilosophen der neuren Zeit seit dem 17. Jahrhundert zu und beleuchtet ihre Ansichten im Anschluss an Schneid (Naturphilosophie im Geiste des Thomas von Aquino, 3. Aufl. Paderborn 1890) mit der Fackel des heiligen Thomas von Aquino. Es ergiebt sich, dass man die Ergebnisse der Naturwissenschaft „umsichtig" benutzen darf. Eine wahre Beruhigung für ängstliche Gemüter.

Sophistik.

Natorp, Paul. Protagoras und sein „Doppelgänger". Philologus Bd. 50 (1891), 262—287.

Wie schon der Titel andeutet, beschäftigt sich der Vf. in diesem Aufsatze mit Gomperz' Abhandlung über die pseudhippokrateische Schrift Περὶ τέχνης (vgl. Archiv V 97). Auch Natorp kann nicht umhin, wie fast alle Beurteiler, den Ergebnissen des Wiener Forschers in den meisten Punkten zu widersprechen. An der Auslegung der Stellen des platonischen Theätet, die von Protagoras handeln, findet Natorp zu tadeln, dass Gomperz nicht unterscheidet

zwischen dem, was von Platon ausdrücklich als Lehre des Sophisten bezeichnet und dem, was als in nur loserem sachlichen und geschichtlichen Zusammenhange mit jenem stehend keineswegs ohne weiteres ihm zugerechnet wird. Nach Platons Darstellung wollte Protagoras mit dem Satze πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος besagen, der einzelne Mensch sei das Mass für die Gültigkeit und Ungültigkeit jedes Urteils. Dagegen ist der Verfasser der Schrift Περὶ τέχνης ein naiver Realist (im heutigen Sinne), er hat allerdings an Melissos angeknüpft, aber ihn missverstanden. „Protagoras“, so lautet das Ergebnis der Ausführungen Natorps (S. 287), „stand, wenngleich als der Gemässigtste, auf Seiten der Angreifer der τέχναι, während unser Anonymus sich berufen fühlt sie zu verteidigen. Um so weniger werden wir ihn dann in den Kreisen der eigentlichen 'Sophisten' suchen, so viel Sophistisches er auch im Einzelnen aufgenommen hat. Er war also weder Protagoras noch sein 'Doppelgänger'.“

Apelt, Otto. Der Sophist Hippias von Elis. Ein Vortrag. Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie. Leipzig, Teubner 1891. S. 367—393.

Vgl. Archiv V 556.

Euripides.

Dümmler, Ferdinand. Prolegomena zu Platons Staat und der Platonischen und Aristotelischen Staatslehre. Progr. zur Rektoratsfeier. Basel, Reinhardt 1891. 65 S. 4°.

Von dem Inhalte dieser anregenden, gedankenreichen Schrift ist an diesem Orte nur das zu berühren, was sich auf Euripides und die Sophistik bezieht.

Nach einem kurzen Hinweis auf die moralpolitischen Erwägungen in den Bruchstücken eines unbekannten attischen Prosaikers aus dem 5. Jahrhundert, welche Blass in dem Protreptikos des Jamblich entdeckt und dem Sophisten Antiphon zugewiesen hat (De Antiphonte sophista, Kieler Univ.-Schrift 1889), Erwägungen, die darauf schliessen lassen sollen, dass der unbekannte Sophist

ähnliche Moraltheoretiker zu bekämpfen hatte wie Platon, durchmustert der Vf. die Dramen des Euripides, geleitet von der Ueberzeugung, dass die Stücke dieses Dichters für uns jetzt fast die einzige Brechung einer einst ausgedehnten Litteratur darstellen, welche auf Platon und Aristoteles unmittelbar von bedeutendem Einflusse war, auch da wo sie nur unausgesprochene Opposition hervorgerufen hat. Diese Durchmusterung ergiebt (S. 20), dass der Dichter in den Hiketiden, wahrscheinlich auch in den Phoinissen und im Orest, lebhaft angeregt erscheint von einem socialpolitischen Traktate, der in vieler Hinsicht sich bereits mit den politischen Lehren des Aristoteles berührte. „Dieser Traktat feierte den Rechtsstaat und seine Stütze, die μέσοι πολῖται; wahrscheinlich trat er für die gemässigte (georgische) Demokratie ein, jedenfalls erklärte er sich energisch gegen die Tyrannis und jede andere Form der Willkür- und Vorteilherrschaft. Der politische Standpunkt wurde motiviert durch das Vorbild der Weltordnung und die bevorrechtete Stellung des Menschen innerhalb dieser, welche ihm auch entsprechende Pflichten auferlegt. Dabei scheint jene Schrift wenigstens teilweise bereits auf speziellere Untersuchungen eingegangen zu sein. Von den Massregeln, wodurch die Verfassungen, auch die verfehlten wie die Tyrannis, erhalten werden, war die Rede, wohl auch von der Verschiedenheit der δῆμοι, wenigstens des ἀγροῖκος und ἀγοραῖος, vielleicht war auch von Erziehung und in ethnographischer Weise von Bürgertugend gehandelt“ (S. 20). — Einen bestimmten Gewährsmann für diese politischen Theorieen ausfindig zu machen, darauf wird man, nach Dümmlers Ansicht, ebenso verzichten müssen, wie man aus den auffälligen Berührungen des Dichters mit der Philosophie des Apolloniaten Diogenes (z. B. Fragm. 941 Nauck[2] [935]; anders Wilamowitz, Eurip. Herakles I 30,54) nicht ohne weiteres auf unmittelbare Entlehnung schliessen darf. An den Sophisten Antiphon erinnern Stellen wie Hiket. 1080ff. (vgl. Antiph. fr. 106 Blass[2]), 913ff. (Ant. fr. 135), 592ff. (Ant. fr. 134), aber Hauptquelle für die politischen Erörterungen dieses Stückes mit ihrer patriarchalischen Frömmigkeit, „bei der die Aufklärung bereits Gevatter gestanden hat“, könnte doch wohl eher Prodikos sein als jener Sophist, der die Vorsehung leugnete (Antiph. fr. 98).

Es folgt (S. 27—30) eine Skizze der sophistischen, auf dem Grundgegensatz von φύσις und νόμος aufgebauten Staatslehre in ihren verschiedenen Gestaltungen von einer konservativen Reformation der νόμοι bis zu den radikalsten Theorieen, welche die ἀνομία und πλεονεξία als das φύσει δίκαιον aufstellten. Dann verfolgt der Vf. die Anklänge an diese verschiedenartigen Auffassungen durch die Dramen des Euripides, wo sie nach der konservativen Seite hin teils mehr theologisch in den Aeusserungen des Dichters über das Walten der Dike und des Νόμος, teils mehr kosmologisch in der Betonung des ἴσον hervortreten, während die radikalen Anschauungen namentlich da zu Worte kommen, wo von der Polygamie (Ino), der Geschwisterehe (Aiolos), der Mutterehe (Oidipus) und der Weibergemeinschaft (Protesilaos) die Rede ist. Ein Heiligtum der φύσις blieb jedoch dem Euripides stets unantastbar, die Liebe zwischen Eltern und Kindern, während die Kyniker auch in diesem Punkte ohne jede Rücksicht vorgingen (Diog. Cynic. epist. 21; Berücksichtigung dieser Theorie bei Xenoph. Mem. II 2). Ansichten wie die der Iokaste in den Phoinissen des Euripides (V. 555) und des Sophisten in Jamblichs Protreptikos (p. 116 Blass) oder des Antiphon (fr. 128 Bl.) führten dann, folgerichtig weiter gedacht, zur Theorie der Gütergemeinschaft. Alle diese Probleme waren also, so urteilt Dümmler, bereits vor Platon schriftstellerisch behandelt worden, und „aus dem lebhaften Interesse, das Euripides dieser ganzen Litteratur zuwendet, geht hervor, dass sie ihrerzeit ebenso lebhaft gewesen sein muss, als sie kurzlebig war (S. 60)“.

III.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1890 und 1891

Erster Teil

Schriften über Kant

besprochen von

Hans Vaihinger in Halle a. S.

Aus den Jahren 1890 und 1891 liegen wiederum gegen 40 Kantiana zur Besprechung vor. Auch diesem Bericht, wie dem vorhergehenden (Arch. V, 258 ff.) muss die allgemeine Bemerkung vorausgeschickt werden, dass mehrere dieser Publicationen kein specifisch historisches Interesse haben: da es in diesem Archiv aber nur auf das Letztere ankommt, so müssen wir uns bei den betreffenden Kantiana so kurz wie möglich fassen.

Wir beginnen das Referat mit denjenigen Publicationen, in welchen Kants eigene Werke und Aeusserungen neu vorgeführt werden; zu dieser Gruppe gehören folgende 9 Veröffentlichungen:

1. Immanuel Kant. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt (1755). Herausgegeben von H. Ebert. Leipzig. Verlag von Wilhelm Engelmann. 1890. 101 S. (Ostwald's Klassiker der exacten Wissenschaften No. 12.)

2. Kants Brief an Herder vom 9. Mai 1768. Veröffentlicht von Victor Diederichs in der Abhandlung: Zu Herders Briefwechsel: Altpreuss. Monatsschr. Bd. XXVIII, Heft 3 u. 4. 1891.
3. Hermann Cohen. Zur Orientirung in den Losen Blättern aus Kants Nachlass. Philos. Monatsh. Bd. XXVI, 1890, S. 287 bis 323.
4. Lose Blätter aus Kants Nachlass. Mitgetheilt von Rudolf Reicke. Fortsetzung: Altpreuss. Monatsschr. Bd. XVIII, 1891, Heft 5 u. 6, S. 369—450. Heft 7 u. 8, S. 513—576.
5. Aus den Rostocker Kanthandschriften. Von Wilhelm Dilthey in Berlin. II. Ein ungedruckter Aufsatz Kants über Abhandlungen Kästners. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. III, 1890, S. 79—90.
6. Kants Aufsatz über Kästner und sein Antheil an einer Recension von Johann Schultz in der Jenaer Literaturzeitung. Von Wilhelm Dilthey in Berlin. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. III, 1890, S. 275—281.
7. Der Streit Kants mit der Censur über das Recht freier Religionsforschung. Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften. Von Wilhelm Dilthey in Berlin. Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. III, 1890, S. 418—450.
8. Kants Vorlesungen über Anthropologie. Zweiter Anhang zu der Abhandlung: Die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kr. d. r. V. Von Emil Arnoldt. Altpreuss. Monatsschr. Bd. XXVII, 1890, Heft 1 u. 2, S. 97 bis 110.
9. Emil Wille. Verbesserung einiger Stellen in Kants Kr. d. r. V. Philos. Monatsh. Bd. XXVI, 1890, S. 399—403.

Die Ostwald'sche Sammlung der „Klassiker der exacten Wissenschaften", von welcher Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (Nr. 1) als zwölfte Gabe erschienen ist, verdient auch seitens der Philosophiegeschichte Aufmerksamkeit und Anerkennung. Mit Recht bemerkt der Herausgeber Ostwald in der „Ankündigung" des Unternehmens: „Während durch die vorhandenen Einrichtungen (Unterrichtsmittel, Laboratorien u. s. w.)

zwar die Kenntniss des gegenwärtigen Inhaltes der Wissenschaft auf das erfolgreichste vermittelt wird, haben hochstehende und weitblickende Männer wiederholt auf einen Mangel hinweisen müssen, welcher der gegenwärtigen wissenschaftlichen Ausbildung jüngerer Kräfte nur zu oft anhaftet: es ist dies das Fehlen des historischen Sinnes und der Mangel an Kenntniss jener grossen Arbeiten, auf welchen das Gebäude der Wissenschaften ruht. Diesem Mangel soll durch die Herausgabe der Klassiker der exacten Wissenschaften abgeholfen werden." Da die Klassiker der exacten Wissenschaften sich mit denen der Philosophie oft berühren, so wird die Sammlung auch den Philosophen und Philosophiehistoriker interessiren, so z. B. Nr. 1: H. Helmholtz, Erhaltung der Kraft; Nr. 3 Dalton und Wollaston, Abhandlungen zur Atomtheorie; Nr. 8 Avogadro und Ampère, Abhandlungen zur Moleculartheorie; Nr. 11 Galilei, Unterredungen und mathematische Demonstrationen. Die biologischen Wissenschaften sind bis jetzt in der Sammlung noch nicht zur Geltung gekommen, da wären Wolfs Theoria generationis, und die sehr selten gewordene Schrift Schwanns über die Zelle nicht zu vergessen, beides Schriften, welche auch für den Philosophiehistoriker interessant sein müssen. Noch enger wird die Beziehung der Sammlung sur Philosophie dadurch, dass auch Schriften von Philosophen selbst in ihr figuriren: so als erste Kants Theorie des Himmels. Da werden in Zukunft wol auch folgen müssen die mathematischen Schriften des Cartesius und Leibniz, ferner von Cartesius die Principia philosophiae, die Dioptrik, der Tractatus de homine, Berkeleys Theory of vision, vielleicht auch Bacons Novum Organon. — Was nun die vorliegende Ausgabe durch H. Ebert, einen Astronomen von Fach betrifft, so ist zu bedauern, dass derselbe nicht die Ausgabe von K. Kehrbach (in der Reclam'schen Universalbibliothek, Leipzig 1884) benützt hat. Aus den daselbst S. XVIII sq. enthaltenen bibliographischen Notizen von R. Reicke wäre zu entnehmen gewesen, dass die „vierte, 1808 in Zeitz erschienene Auflage", welche Ebert seiner Edition zu Grunde legte und deren mit dem Original gar nicht übereinstimmende Seitenzahlen er in seiner Ausgabe paragraphirt, nur ein schlechter, unberechtigter Nachdruck ist, den ein gewisser, gar

nicht autorisirter M. Frege besorgt hat. Da dieser Letztere unbefugte Zusätze machte, so hat Ebert, da er diese späteren Zusätze von den ursprünglichen echten Anmerkungen Kants nicht zu sondern wusste, alle Anmerkungen, auch die Kantischen selbst, weggelassen. Weggelassen hat derselbe auch die interessante Kantische Vorrede, die ausführliche Inhaltsangabe der einzelnen Hauptstücke, sowie deren Einzelüberschriften, die Widmung an Friedrich den Grossen, die eingestreuten Verse aus Pope und Haller, den zur Einleitung dienenden „Kurzen Abriss der nöthigsten Grundbegriffe der Newton'schen Weltwissenschaft", sowie den dritten Theil über die möglichen Einwohner verschiedener Planeten. Ob die so verkürzte Ausgabe den Zwecken der Sammlung dient, mögen die Vertreter der exacten Wissenschaften selbst beurtheilen. Die am Schluss hinzugefügten Anmerkungen (S. 94—101) enthalten instructive sachliche Notizen, welche die Lectüre fruchtbar zu machen geeignet sind. Bei einer eventuellen Neuauflage wäre aber immerhin noch eine Vermehrung derselben wünschenswerth, insbesondere aber die unverkürzte Wiedergabe des Kantischen Original-Textes.

Den Brief Kants an Herder vom 9. Mai 1768 (Kant selbst hat irrthümlicherweise 1767 datirt!) hat V. Diederichs wieder glücklich ausgegraben; das Original befindet sich auf der Dorpater Universitätsbibliothek; der Brief war übrigens schon 1811 in einem Rigaischen Blättchen publicirt worden; die „Publication" war aber so wenig publik geworden, dass die Sache bis auf Diederichs vergessen blieb. Das ergänzende Antwortschreiben Herders dagegen war bekannt seit Rinks Mancherley (1800) und seitdem öfters gedruckt worden. Bemerkenswerth aus dem Brief Kants ist das Lob, das er Montagne (sic!) und Hume ertheilt, welch letzteren er sehr hoch stellt, dem Zusammenhang nach wohl allerdings mehr in praktischer als theoretischer Hinsicht, was zu dem Aufsatz von B. Erdmann, Kant und Hume um 1762, Archiv, I, 62 ff., 216 ff. zu stimmen scheint. Bemerkenswerth, weil der üblichen Annahme über Kants Beschäftigung gegen das Ende der 60 er Jahre widersprechend, ist die jetzt durch Kant selbst wiederum bestätigte Notiz, die schon aus Hamann bekannt war, dass Kant sich mit der „Metaphysik der Sitten" und insbesondere mit der Methode

zu derselben beschäftigte. Bemerkenswerth ist endlich die allgemeine Wendung: „mein Augenmerk ist vornemlich darauf gerichtet, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen“.

Wie Kant diese seine kritische Absicht ausgeführt habe, darauf ist der Aufsatz Cohens (Nr. 3) gerichtet. Derselbe bezieht sich auf die 1889 von R. Reicke herausgegebenen „Losen Blätter aus Kants Nachlass“, welche Riehl in diesem Archiv IV, 720 f. kurz angezeigt hat, und über welche ich selbst in der Zeitschr. f. Philos. 1889, Bd. 96, S. 1—27 ausführlichen Bericht erstattet habe. Cohen hat aus dem reichen von Reicke dargebotenen Material vorzugsweise diejenigen Fragmente herausgegriffen, welche in die Zeit zwischen 1770 und 1780 fallen, also in die wichtigste Zeit des Kantischen Denkerlebens. Cohen sucht aus diesen dem „Papierkorb“ entrissenen Zeugnissen „unbewachter Hausarbeit“, trotzdem er sonst der „archivalischen Philosophie“ nicht hold ist, doch diejenigen Fragmente heraus, durch welche das historische Verständniss des Kriticismus „vermittelt“ werden kann. Freilich, des Kriticismus, wie ihn Cohen selbst auffasst. So sucht er denn diejenigen Stellen heraus, durch welche seine „transscendentale“ Auffassung des Apriori bestätigt zu werden scheint; demnach bedeutet das Apriori die logischen Bedingungen der Erfahrung, wie sie in den „Grundsätzen“ ausgesprochen sind. In der That bezieht sich auch die Majorität der Stellen aus jener Zeit, wie ich schon in meinem eigenen Referat hervorgehoben habe, auf die transscendentale Analytik, und besonders die Entstehung der Grundsätze der reinen Naturwissenschaft wird durch jene Fragmente sehr aufgehellt. So hat denn Cohen auch mit Recht besonders darauf hingewiesen, wie in denselben die synthetischen Grundsätze erst allmälig von den dialektischen, also die Analytik von der Dialektik unterschieden wird. „Noch instructiver ist zu beachten, wie die einzelnen Kategorien in ihren Keimen noch ungeschieden von Raum und Zeit, als Elemente der Grundsätze sich entfalten, allmälig aber von jenen sich abscheiden, und nun untereinander in der Geltung abwechseln. In dieser Beziehung dient zur Orientirung: die Kategorie der Realität, wie sie allmälig von der Substanz sich

abscheidet." Fernerhin wird deutlich gezeigt, wie die Kategorie der Realität von der omnitudo realitatis = Gott sich allmälig loslöst. Bei diesem Problem der Realität findet Cohen auch einen engen Zusammenhang der Begründung des kritischen Idealismus mit Leibniz, ein Gedanke, welcher aber genauer hätte ausgeführt werden müssen, um überzeugend zu wirken. Ganz irrig ist S. 318 f. die von Kant eingeführte „Disposition" ausgelegt. Kant versteht darunter (wie ich schon a. a. O. S. 10 f. ausgeführt habe) überall die der Affection entsprechende, empirische, noch nicht apriori bestimmte Aufnahme der Vorstellungen: aus dem Vermögen der Apprehension entspringt die blos subjectiv gültige Disposition der Erscheinungen, dagegen aus dem Vermögen der Apperception die objectiv- und allgemein-gültige Exposition derselben. Cohen aber legt S. 318 aus: „die Disposition enthält den Gedanken, dass eine Anlage in einer Bedingung des Bewusstseins ausgezeichnet werde, welche den Stoff vertritt, aus dem das Ding besteht und hervorgeht. Die Disposition ist somit eine Idealisirung der Materie, die für das Ding vorausgesetzt wird." Von alledem ist in den betreffenden Stellen Kants keine Spur zu entdecken.

Von der neuen Lieferung solcher „Losen Blätter aus Kants Nachlass" durch Reicke können wir hier nur vorläufig Notiz nehmen. Erst wenn dieselben wieder in einem Band vereinigt sind, ist die Zeit zur Besprechung da. An die drei Nummern 5, 6, 7, die in diesem Archiv selbst erschienen sind, dürfen wir die Leser des Archivs hier nur kurz erinnern: welches Verdienst sich Dilthey durch die Publication und Bearbeitung der Rostocker Kanthandschriften erworben hat, liegt auf der Hand. Vielleicht darf ich darauf hinweisen, dass ich in dem soeben erscheinenden zweiten Bande meines Kantcommentars S. 93 und bes. 253 f. die Bedeutung des Aufsatzes Kants gegen Kästner (Nr. 5) eingehend gewürdigt habe. Wie die Leser des Archivs sich erinnern, wendet sich Kant in jenem Aufsatz gegen Abhandlungen Kästners im Eberhardschen Philos. Magazin, welche indirect gegen Kants Raumlehre gerichtet waren. Nr. 6 weist nach, dass und wie dieser Aufsatz Kant von Joh. Schultz zu seiner Recension des Magazins in der Allg. Lit. Zeitung verwendet wurde, wobei der ganze Streit zwischen den

beiden Zeitschriften von Dilthey übersichtlich dargestellt worden ist. Nr. 7 gab neue Aufschlüsse über den Conflict Kants mit der Censur, mit drei bisher ungedruckten Entwürfen Kants, und betrachtet den merkwürdigen Streit im Zusammenhang mit der ganzen culturgeschichtlichen Lage jener Zeit.

In Nr. 8 weist Arnoldt nach, dass Kant die Anthropologie nicht, wie B. Erdmann (Reflex. I, 48) annahm, in W. S. 1773/74 zuerst gelesen hat, sondern schon in W. S. 72/73, dass daher auch der undatirte Brief an Herz, in welchem Kant meldet: „ich lese in diesem Winter zum zweiten Mal ein collegium privatum der Anthropologie", nicht, wie B. Erdmann annimmt, Ende 74, sondern Ende 73 (wie schon Hartenstein annahm) oder Anfang 74 geschrieben sein muss. Der Nachweis ist an sich ganz dankenswerth, hätte aber kürzer und ohne die gewohnten unnötigen Ausfälle ausgeführt werden können.

Auch Wille (Nr. 9) macht einen unnötigen Ausfall gegen die bisherigen Herausgeber der Kr. d. r. V., wenn er sagt: „Soviel für den Text von Kants Hauptwerk bereits geschehen ist, so viel oder auch mehr bleibt noch zu thun übrig." Das Meiste ist gethan, aber jede Nachlese ist desshalb doch dankbar zu begrüssen. So scheinen mir von den 14 Verbesserungsvorschlägen Willes thatsächlich acht wohlbegründet (1, 5, 6, 7, 8, 10, 13, 14); einer (11) scheint etwas gewagt, ist aber ansprechend; vier (2, 3, 4, 12) erscheinen mir unnötig, der Text ist daselbst trotz der schwerfälligen Ausdrucksweise Kants klar; einer (10) erscheint mir direct falsch, obwol der Sinn der betreffenden Stelle, so wie sie im Texte steht, allerdings schwer zu eruiren ist.

Auf Kants theoretische Philosophie beziehen sich folgende 8 Veröffentlichungen:

10. Carl Stumpf. Psychologie und Erkenntnisstheorie. Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl. XIX. Bd. II. Abth. München 1891. Verlag der Akademie, in Commission bei G. Franz. 52 S. 4°.

11. Otto Stock. Kantianismus und Kriticismus. I. Das Problem

der Kritik der reinen Vernunft. Programm des städtischen Realprogymnasiums Stargard in Pommern. 1890. 22 S. 4°.

12. Theodor von Varnbüler. Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft. Prag u. Wien, F. Tempsky (Leipzig, G. Freytag) 1890. 319 S.
13. Marian Massonius. Ueber Kants transscendentale Aesthetik. Eine kritische Untersuchung. Leipziger Dissertation. Leipzig, G. Fock 1890. 178 S.
14. Albert Schmid. Zu Kants Lehre vom Raum. Leipziger Dissertation. 1890. 28 S.
15. Hubertus Gisevius. Kants Lehre von Raum und Zeit, kritisch beleuchtet vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes aus. Hannover, Helwing, 1890. 38 S.
16. Max Siebourg. Kants Lehre von der Causalität nach seiner zweiten Analogie der Erfahrung. Programm des Gymnasiums zu Crefeld. 1890. 12 S. 4°.
17. C. Güttler. Die Entropie des Weltalls und die Kant'schen Antinomien. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, redigirt von Falckenberg, N. F. Bd. 99, (1891) S. 41—80.

Alle diese Schriften haben mit Ausnahme von Nr. 16 eine vorwiegend systematisch-kritische Tendenz, wesshalb sie hier, in dem Archiv für Geschichte der Philosophie, nur ganz kurz zu charakterisiren sind. Wie schwer jedoch diese beiden Gesichtspunkte, der historische und der systematische, zu trennen sind, zeigt sogleich die erste und zugleich wichtigste Schrift dieser Gruppe, die Abhandlung von Stumpf. Indem Stumpf gegen den Neukantianismus (insbes. Cohen und Riehl) die Unmöglichkeit der Trennung von Erkenntnisstheorie und Psychologie vertritt, kann er natürlich nicht umhin, auch die rein historische Frage zu verfolgen, inwieweit Kant selbst jene Trennung gewollt und durchgeführt habe. Dass Kant selbst jene Trennung, wenn er sie auch principiell verlangt hat, doch factisch nicht streng durchgeführt habe, geben ja auch die Vertreter des „Kriticismus" (wie Stumpf sie im Gegensatz zum „Psychologismus" nennt) unbedenklich zu, aber sie unterscheiden, wie Stumpf sich treffend ausdrückt, „einen idealen und einen historischen Kant": Kant als von den anthropologischen Zeit-

strömungen des vorigen Jahrhunderts noch abhängiges historisches Individuum sei selbst freilich noch nicht im Stande gewesen, jenes von ihm doch principiell richtig eingesehene Ideal vollständiger Trennung der Psychologie und der Erkenntnisstheorie durchzuführen. Jene Formel bezeichnet in der That den Sachverhalt nicht übel. Stumpf weist denn auch an mehreren Kantischen Lehrpunkten (Schöpfung der Natur durch den Verstand, Trennung der Materie und Form, Lehre von der synthetischen Nothwendigkeit) nach, dass Kant zwar der Tendenz nach von den erkenntnisstheoretischen Erwägungen psychologische Gesichtspunkte habe fern halten wollen, dass aber — freilich nicht nur die historische Bedingtheit der Person Kants, sondern vor Allem der Zwang der Sache selbst zu Aufstellungen geführt habe, welche entweder keinen oder eben nur psychologischen Sinn haben. Diese psychologische Fundamentirung aber eben nicht genügend vollzogen zu haben, darin erkennt Stumpf den Hauptmangel der Kantischen Erkenntnisstheorie. Als treffende Zusammenfassung seiner Untersuchungen kann der Satz (S. 18) betrachtet werden: „Es kann nicht etwas erkenntnisstheoretisch wahr und psychologisch falsch sein" — ein wichtiger Leitfaden auch für das historische Kantstudium. Die bedeutsame Abhandlung hat Stumpf übrigens auch durch zwei rein historische Zugaben bereichert: erstens: Historisches über die Unterscheidung von Materie und Form des Vorstellens; Stumpf weist hier besonders auf Leibniz' Nouveaux Essais (1765) sowie auf Lamberts Architektonik (1771) und auf Tetens Philosophische Versuche (1776) hin, dankenswerthe Hinweise, welche noch in dem II. Bande des Kantcommentars. S. 63 ff. verwerthet werden konnten. Die zweite Zugabe betrifft „die Verhältnisslehre und die Notwendigkeitslehre des Nicolas Tetens". Hier wird gezeigt, dass Tetens die rein erkenntnisstheoretischen Probleme in der psychologischen Analyse habe verschwinden lassen: „so ist es begreiflich, wie Kant sich zu einer ablehnenden Stellung gegen die Psychologie veranlasst fand. Aber er ist damit in den entgegengesetzten Fehler verfallen". Gerade umgekehrt urtheilt Stock (Nr. 11); er ist vom Standpunkt des „erkenntnisstheoretischen Monismus" (Rehmke) aus für eine absolute Trennung der Erkenntnisstheorie und Psychologie, und sucht, von

diesem Standpunkt aus in selbständig-eindringlicher Untersuchung, die Fehler der Kantischen Problemstellung eben in dem Umstande, dass „Kant den psychologischen Standpunkt nicht gänzlich überwunden hat“. Zur Verwerfung nicht blos der Kantischen Problemstellung, sondern auch der ganzen Problemlösung gelangt Th. v. Varnbüler (Nr. 12) vom Standpunkt der „absoluten Logik“ aus im Sinne Hegels. Auf die transscendentale Aesthetik speciell zielt die Dissertation von Massonius (Nr. 13), welche ausdrücklich „keine historische, sondern eine lediglich kritische Untersuchung“ sein will: wir können deshalb auf die im Ganzen etwas tumultuarische, im Einzelnen aber recht scharfsinnige Abhandlung hier nicht näher eingehen. Auch die beiden dasselbe Thema behandelnden Abhandlungen von Schmid (Nr. 14) und von Gisevius (Nr. 15), deren erste an Wundt, deren zweite an v. Hellenbach sich anschliesst, bieten vom historischen Standpunkte nichts Bemerkenswerthes dar. Anders die auf die Analytik bezügliche Programmabhandlung von Siebourg (Nr. 16): dieselbe zeigt nicht ohne Aufwand von Scharfsinn, dass Kant in seinem „Grundsatz der Erzeugung“ in der Auffassung seines Causalgesetzes zwischen zwei Darstellungen hin und her schwanke: bald handelt es sich um „zwei Zustände“ einer und derselben Substanz, welche miteinander in das Verhältniss von Ursache und Wirkung gesetzt werden, bald aber um eine Zustandsänderung in einer Substanz (eine „Begebenheit“), welche durch die Einwirkung einer fremden Substanz herbeigeführt wird: dem Princip nach habe Kant in seiner zweiten Analogie nur die erstere Causalverknüpfung nachweisen können, die factische Hereinziehung auch der anderen Form sei eine Folge des Hereinwirkens der dritten Analogie, des Gesetzes der Wechselwirkung. Die Sache müsste noch einmal gründlich untersucht werden. Die Abhandlung von Güttler (Nr. 17) sucht zu zeigen, dass die Entropie des Weltalls (Clausius, Thomson, Helmholtz) im Sinne Kants eine natürlich unberechtigte „empirisch-dogmatische Lösung“ einer Antinomie sei: denn was Kant vom Weltanfang sage, gelte auch vom Weltende u. s. w. — eine nicht uninteressante Anwendung Kantischer Principien.

Wir wenden uns zu der Gruppe derjenigen Schriften, welche

sich auf Kants praktische Philosophie beziehen. Unter Nr. 18 holen wir eine im letzten Jahresbericht übersehene Schrift nach.

18. Max Treutmann. Darstellung und Beurtheilung des Kantischen Pflichtbegriffes. Erlanger Dissertation. 1888. 68 S.
19. Paul Deussen. Der kategorische Imperativ. Rede zum Kaisergeburtstagsfeste gehalten am 27. Januar 1891. Kiel, Universitätsbuchhandlung. 1891. 31 S.
20. Alfred Hegler, Dr. phil., Repetent am Ev. Theol. Seminar in Tübingen. Die Psychologie in Kants Ethik. Freiburg i. Br., Mohr. 1891. 332 S.

Die Dissertation von Treutmann (Nr. 18) bietet nur Auszüge, aus Kant einerseits, aus Schramm, Zange, Cohen, Dorner, Laas, Volkelt, Pfleiderer andererseits. Deussens Rede (Nr. 19) ist eine warm empfundene Verherrlichung der Kantischen Philosophie, in welcher „der Streit der Jahrhunderte zur endlichen Versöhnung kommt“. Gewisse Einseitigkeiten des kategorischen Imperativs werden einerseits aus „dem verkehrten psychologischen Schema der Vorgänger“ abgeleitet, andererseits durch Schopenhauer'sche Gedanken geschickt ergänzt. Das Werk von Hegler (Nr. 20) ist, wie äusserlich die umfangreichste, so auch seinem inneren Werthe nach die historisch wichtigste Kantschrift dieser Jahre, welche überall die gründliche Schule Sigwarts verräth, aus der sie hervorgegangen ist. Umsicht, maassvolle Besonnenheit und Unbefangenheit zeichnen das Werk aus, das eine Musterleistung wahrhaft historisch-kritischer Methode genannt werden darf. Das Thema, das sich der Verfasser gestellt hat, ist die Untersuchung des Verhältnisses, in welchem das Transscendentale und das Psychologische in Kants Ethik stehen, also in demjenigen Theile seiner Philosophie, in welchem nach Kants Absicht Beide am feindseligsten einander gegenüberstehen, wo aber doch zugleich die Natur der Sache selbst zu innigster Verbindung Beider treibt. Der Geist, in welchem die Aufgabe gelöst wird, ist durch eine Stelle des Vorwortes gut gekennzeichnet: „Erstaunen über die Ungenauigkeit Kants in wichtigen Begriffen, aber auch Bewunderung der gewaltigen Gedankenarbeit, die bis in den einzelnen Begriff hinein sicht-

bar ist.“ Die Einleitung führt aus: es war Kant nicht um die Entstehung der sittlichen Normen zu thun, sondern um den Grund ihrer Gültigkeit; der Schlüssel zum Verständniss der Kantischen Ethik liegt daher auch allerdings nicht in der Psychologie — diese war ein secundärer Gesichtspunkt für Kant —, wol aber liegt in ihr der Anlass zu allerlei Missverständnissen derselben; stellt man das psychologische Moment voran, so entsteht zweifellos der grössere Irrthum im Verständniss Kants; lässt man es aber völlig hinter dem transscendentalen verschwinden, so entsteht wiederum ein falsches Bild; man darf Kant nicht retten, indem man ihn ärmer macht. „Das Verhältniss der Psychologie zur Ethik nach Kants eigenen Bestimmungen“ ist der Gegenstand des ersten Capitels; Kant will, wie in Logik, Aesthetik und Erkenntnisstheorie, so auch in der Ethik auf die Mitwirkung der Psychologie verzichten: er will in ihr nicht Anthropologie, sondern Anthroponomie; denn Ethik ist ihm eine Wissenschaft des Werthes; die Psychologie ist aus der Ethik verdrängt worden durch die einseitig imperative Gestaltung der letzteren: Kant war dabei geleitet durch ein persönliches Motiv: er wollte das Sittengesetz so formuliren, dass es die denkbar grösste erzieherische Macht ausüben könne: daher wächst die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Vernunft immer mehr: in der Kr. d. r. V. ist die Sinnlichkeit ein zum Ganzen der Erkenntniss nothwendiges Element, das darum vor Missachtung geschützt wird; dagegen in der Kr. d. pr. V. ist sie wesentlich das Hinderniss für die Verwirklichung des apriorischen Vernunftgebotes (S. 30; vgl. S. 66. 77, 96, 109, 177, 202, wo dieser fundamentale Unterschied in seine einzelnen Consequenzen hinein scharf verfolgt wird, besonders in Bezug auf die Wendung, welche Kant dem Begriff der Form gibt): diese antipsychologische Stellungnahme Kants ist bedingt durch seinen Gegensatz gegen die psychologisirende Moral der Popularphilosophie: aber Kant konnte nun doch nicht nur in der angewandten, sondern auch schon in der reinen Ethik gewisse psychologische Hilfsbegriffe nicht entbehren: die Thür wird der Psychologie mehr oder weniger geöffnet; aber wo Kant der psychologischen Begriffe bedarf, hat er sie möglichst unbestimmt gelassen, ja zu verhüllen gesucht; aber die anfangs unbestimmt

gelassenen Begriffe nehmen allmälig weitere empirische Bestimmungen in sich auf: Kant hat sein Programm — Ausschluss der Psychologie aus der Ethik — nicht durchzuführen vermocht. So wird dies sogleich im zweiten Capitel gezeigt in Bezug auf „die Seelenvermögen“; diese werden zwar von Kant vorsichtig eingeführt, aber es herrscht in der That ein unheimliches Leben in diesen Vermögen und Kräften; sie führen gerade in der praktischen Philosophie ein Drama auf mit Kampf und Versöhnung, und wie den homerischen Helden werden ihnen mit grosser Regelmässigkeit epitheta ornantia beigelegt und auf ihren verschiedenen Rang werden wir mit Nachdruck aufmerksam gemacht; eine vortreffliche Untersuchung wird dem schwankenden Ausdruck „Gemüth“ zu Theil S. 52 ff.; dann wird gezeigt, wie unbestimmt Kants Gefühlslehre ist, wie Wolffs Bevorzugung des Vorstellens auch bei Kant nachwirkt, insbesondere aber, welch fundamentale Bedeutung die Wolff'sche Trennung der oberen und unteren Vermögen in Kants Ethik spielt: zwar hat Kant in der Kr. d. r. V. eine Apologie der Sinnlichkeit gegeben, aber in der Kr. d. pr. V. setzt sich jener Bevorzugung der Sinnlichkeit eine andere Strömung entgegen, der alte rationalistische Grundgedanke: der höchste Werth kommt allein dem zu, was aus der reinen Vernunft stammt. In dem 3. Capitel: „die Forderung eines formalen Moralprincipes“ wird gezeigt, dass Kant in der Sinnlichkeit, der er in der Kr. d. r. V. die allgemeingültigen Formen von Raum und Zeit zuschreibt, in der praktischen Philosophie nur das Element individueller Willkür findet; besonders wichtig ist dabei Kants Voraussetzung von der qualitativen Gleichwerthigkeit aller Gefühle, sofern sie den Willen bestimmen: Kant führt alle Gefühle auf die „Selbstliebe“ zurück, versteht aber unter dem „Selbst“ immer nur das sinnliche Selbst, während er das wahre Selbst des Menschen doch sonst im Intelligibeln findet; dass Kant hier den Begriff der Selbstliebe zu eng gefasst habe, wird mit Sigwart gezeigt. In dem 4. Capitel: „Der kategorische Imperativ“ wird jener oben erwähnte Gedanke weiter ausgeführt, dass Kant in der praktischen Philosophie die Form viel schroffer von der Materie getrennt habe, als in der theoretischen Philosophie: diese abstracte Heraushebung der Form macht es schwer, ein klares Bild

des psychologischen Herganges zu gewinnen, wie denn dies formale Princip mit Hilfe der „Urtheilskraft" im einzelnen Fall sich wirksam bethätigen soll. Der kategorische Imperativ weist zur Erklärung seiner Gültigkeit hin auf „die praktische Vernunft", den Gegenstand des 5. Capitels: „Vernunft war dem Zeitalter Kants mehr als ein Begriff: er schloss eine Ueberzeugung in sich;" aber bei Kant ist die Vernunft zu einem psychologischen Räthsel geworden, dessen Auflösung Kant nicht mehr innerhalb der theoretischen Philosophie sucht, sondern von der praktischen Philosophie erwartet; aber Kant hat einen doppelten Begriff von der praktischen Vernunft: formal versteht er darunter die Bestimmung des menschlichen Wollens durch eine allgemeine Regel überhaupt, materiell die Bestimmung desselben durch den kategorischen Imperativ; dieser doppelte Begriff von Vernunft, der formale und der materiale, durchzieht die ganze Ethik; dort handelt es sich nur um eine psychologische, hier schon um eine ethische Nothwendigkeit; der erstere Begriff ist noch Wolffisch, der zweite ist schon Kantisch, Grund genug, um in den Begriff „praktische Vernunft" Unsicherheit zu bringen: im Zusammenhang damit wird sehr instructiv besprochen der Werth, welchen für Kants Ethik der Begriff der „anderen Vernunftwesen" hat, und gegen Cohen gezeigt, dass Kant ihn nicht nur als methodischen Kunstgriff „regulativ" benützte, sondern auch ganz ernsthaft nahm: „constitutiv"; in demselben Zusammenhange wird gezeigt, wie un-, ja man möchte sagen, überpersönlich Kant die praktische Vernunft verstand, wie ihr alle individuelle Lebenswärme fehlte. Es folgt das 6. Capitel: „Der Wille und die Willensbestimmung". Kant unterscheidet zwischen Wille und praktischer Vernunft, ohne genau sagen zu können, wie: Verhältnisse, die ihrer Natur nach psychologisch sind, werden so definirt, dass die Psychologie ausgewiesen werden soll, und doch wird immer für das Verständniss der Definitionen stillschweigend an psychologische Anschauungen appellirt: besonders macht sich jetzt störend geltend jener oben aufgedeckte Doppelbegriff der praktischen Vernunft: denn ihm entspricht nun ein doppelter Begriff der Freiheit: die Freiheit im formalen Sinne ist Annahme einer Maxime überhaupt, sei es einer guten oder einer bösen; die

Freiheit im materialen Sinne ist spontane Hervorbringung des sittlich guten Willens; im Zusammenhang damit kommen zur Besprechung Kants Begriffe von Willkür, Bestimmungsgrund, Triebfeder, Interesse — überall macht sich störend geltend Kants Methode, keine Rücksicht zu nehmen auf bestimmte psychologische Vorstellungen, während doch im Verborgenen bei ihm selbst solche wirksam sind: Kant möchte principiell das sittliche Wollen psychologisch scheiden als etwas ganz Heterogenes vom nicht-sittlichen; aber die thatsächliche Ausführung zeigt die Unmöglichkeit davon: auch das ethische Handeln ist wie alles andere Handeln ohne Gefühl unmöglich, wie sehr auch Kant darin schwankt; zuletzt hat doch ein psychologischer Takt Kant davon abgehalten, die strenge Abtrennung des Gefühls und Zwecks von der Willensbestimmung völlig durchzuführen. Dies wird noch specieller gezeigt im 7. Capitel: „Das Sittengesetz und das Gefühl. Der Begriff der Achtung." Das 8. Capitel behandelt „Das Urtheil über die Sittlichkeit des Handelns"; hier wird die Thatsache der Zurechnung als eine psychologische Wurzel der Kantischen Freiheitslehre besprochen, und insbesondere Kants Gewissensbegriff eingehend untersucht; Kant habe das Verhältniss von Gewissen und Wollen nicht völlig ins Klare gestellt, der Punkt aber, von dem aus man den einheitlichen Zug in Kants Gewissenstheorie überschauen kann, liegt in dem Satz: das Gewissen ist der Vertreter des Sittengesetzes im empirischen Bewusstsein des Menschen; aber auch hier hat Kant die formale Beurtheilung der materialen zu selbstständig gegenübergestellt: in Kants Lehre von der moralischen Beurtheilung liegt ein tiefgreifender Anfang, aber nicht ein Abschluss der moralpsychologischen Analyse vor. Das 9. Capitel hat zum Gegenstand „die psychologischen Begriffe in der speciellen Ethik", in der Rechts- und Tugendlehre; überall macht sich auch hier der Mangel eines inneren positiven Zusammenhanges von Pflicht und Zweck, Sittengesetz und psychologischem Motiv geltend, aber je ängstlicher Kant in der Ethik zuerst die Psychologie ausschliesst, um so unbesehener nimmt er sie später auf. Das 10. Capitel behandelt „die Erziehung zur Sittlichkeit", besonders den Begriff des radicalen Bösen, und constatirt auch hier ein Schwan-

ken Kants zwischen Benutzung der Mitwirkung des Gefühls bei der moralischen Erziehung und Verzicht auf dieselbe. Ein interessanter und werthvoller Anhang ist das 11. Capitel: „Zur Genesis der Kant'schen Ethik", worin sowohl die psychologischen Hauptbegriffe der Ethik in der vorkritischen Periode als die Entwicklung des Gegensatzes gegen die psychologische Ethik erörtert wird; es sind dies sehr brauchbare Vorarbeiten zu einer ausführlichen Bearbeitung des Gegenstandes, wozu Niemand geeigneter wäre, als Hegler selbst, dessen vielfache instructiven Hinweise auf die vorkantischen Moralisten und Psychologen auf eingehende Kenntniss dieses noch immer brachliegenden Gebietes wie auf Talent zu historischer Reconstruction schliessen lassen.

Auf Kants angewandte Philosophie (Kunst-, Erziehungs-, Staats- und Religionslehre) beziehen sich folgende 6 Publicationen:

21. Hugo Falkenheim. Die Entstehung der Kantischen Aesthetik. (Heidelberger Dissertation.) Berlin. Speyer und Peters. 1890. 64 S.
22. Anton Burger. Systematische Gliederung der Pädagogik Kants und Kritik der bisher versuchten Gliederung derselben. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik. (Jenaer Dissertation.) Leipzig. Fock. 1890. 39 S.
23. Gottlieb Krause. Kants Lehre vom Staat. Nord und Süd, Bd. 52. 1890. S. 77—88.
24. Wilhelm Koppelmann. Immanuel Kant und die Grundlagen der christlichen Religion. Gütersloh, Bertelsmann. 1890. 113 S.
25. Chr. Schrempf, Lic. theol. Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube. Eine religiöse Untersuchung. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1891. 54 S.
26. Katzer, Pastor prim. in Löbau i. S. Kants Lehre von der Kirche. Jahrbücher f. protest. Theologie. XV. 1889. S. 134—160; 195—225; 396—429; 553—577. XVI. 1890. S. 1—37.

Falkenheim (Nr. 21) hat sich das Thema gestellt: Entstehung der Kantischen Aesthetik und zwar speciell aus Kants erkenntniss-

theoretischen, moralphilosophischen und naturphilosophischen Voraussetzungen heraus. Diese Aufgabe konnte der Verfasser, ein Schüler von K. Fischer, schon desshalb nicht lösen, weil er die wichtigste Vorarbeit übersah: die Einleitung B. Erdmanns zu seiner Ausgabe der Kr. der Urtheilskraft (1880), woselbst dasselbe Thema kurz und eindringlich behandelt worden ist; dazu ist ihm der weitere Lapsus begegnet, dass er die theils der 1., theils der 2. Auflage der Kr. d. r. V. angehörige wichtige Anmerkung über die „Aesthetik“ nur der ersteren zurechnet: dadurch aber wird das ganze historische Bild verschoben; hätte er, statt der veralteten Hartenstein'schen Ausgabe der Kr. d. r. V. die Erdmann'sche Ausgabe derselben benutzt, so wäre er auf die von Hartenstein ganz übersehenen fundamentalen Unterschiede aufmerksam geworden, und so hätte er einen Fehler vermieden, der seine Arbeit fast ganz werthlos macht. Die geschmähte „Kantphilologie“ ist doch eben manchmal recht nützlich! Ich darf übrigens wol darauf hinweisen, dass ich den Gegenstand mit Bezug auf Falkenheim, in dem II. Band meines Kantcommentars S. 112—120 eingehender besprochen habe. Eine gründliche und fleissige Arbeit liefert Burger (Nr. 22): der Verfasser hätte aber das von Kant seiner Pädagogik zu Grunde gelegte Compendium Bock's (Dr. Friedrich Samuel Bock. Ueber die Erziehungskunst. Königsberg, Hartung. 1780) nicht blos erwähnen, sondern aufsuchen und untersuchen müssen, um seiner Arbeit die nöthige Grundlage zu geben. G. Krause (Nr. 23) bringt den wesentlichen Inhalt der Kantischen Staatslehre „in einem knapp gehaltenen Bilde zur Darstellung“, wozu er durch Reicke's Vermittelung auch ungedrucktes Material verwenden konnte. Koppelmann (Nr. 24), schon durch seine Abhandlung über Kants kategorischen Imperativ (Arch. V, 267) als religiös gerichteter Kantianer bekannt, will „nicht Kants religiöse Anschauungen darstellen“, sondern zeigen, dass Kant auf Grund seiner allgemeinen Principien zu ganz anderen Resultaten hätte kommen müssen, nämlich zu einer positiveren Stellung zum positiven Christenthum. Auch die warm geschriebene Abhandlung von Schrempf (Nr. 25) „will keine Kantstudie sein, denn sie ist nicht eine historische, sondern eine religiöse Untersuchung“; die

beiden Abhandlungen von Koppelmann und Schrempf betrachten also Kant als einen Zuchtmeister auf Christus. Mehr Historisches bieten die gründlichen Abhandlungen Katzer's (Nr. 26); derselbe hatte schon 1886 (Jahrb. f. prot. Theol. XII, 29—85) Kants Lehre von der Kirche und den verwandten Begriffen (Religion, Offenbarung, Reich Gottes, Cultus, Heil. Schrift, Vernunftglaube u. s. w.) instructiv entwickelt, und sucht nun auf Grund davon in den oben erwähnten fünf neuen Abhandlungen Kants Stellung zu fünf theoretisch wichtigen und praktisch weittragenden Problemen zu eruiren: 1) Wesen und Erscheinung der Kirche (unsichtbare und sichtbare Kirche); 2) Kirche als objectiv-göttliche Heilsanstalt oder als subjectiv-menschliche Heilsgemeinschaft (katholische oder protestantische Auffassung); 3) Einheit und Vielheit der Kirche (Confessionen und Secten); 4) Kirche und Staat; 5) Kirche und Wissenschaft. Die von dem Verf. entwickelten Beziehungen zu anderen Lehren, besonders zu den Positionen des Neukantianismus (Ritschl, Herrmann) gehen zwar über den historischen Rahmen hinaus, lassen aber die Fruchtbarkeit des Kantischen Religionsbegriffes erkennen.

Die letzte Gruppe umfasst eine grosse Anzahl von Abhandlungen, in welchen Kants Verhältniss zu anderen Philosophen besprochen wird.

27. Paul Rohr. Platner und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Leipziger Dissertation. Gotha 1890. 70 S.
28. Paul Bergemann. Ernst Platner als Moralphilosoph und sein Verhältniss zur Kant'schen Ethik. Hallesche Dissertation. 1891. 56 S.
29. August Moelizner. Salomon Maimons erkenntnisstheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie. Greifswalder Dissertation. 1889. 50 S. (Als Nachtrag zum vorigen Jahresbericht.)
30. Robert Philippson. Die ästhetische Erziehung, ein Beitrag zur Lehre Kants, Schillers und Herbarts. Programm des Städt. Gymn. zu Magdeburg. 1890. 34 S. 4°.

31. Karl Gneisse. Untersuchungen zu Schillers Aufsätzen „Ueber den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen“, „Ueber die tragische Kunst“ und „Vom Erhabenen“ (Ueber das Pathetische). Ein Beitrag zur Kenntniss von Schillers Theorie der Tragödie. Programm des Gymnasiums zu Weissenburg i. E. 1889. 37 S. 4°. (Als Nachtrag zum vorigen Jahresbericht.)
32. Georg Heil. System von Schillers Ethik. Nach des Dichters philosophischen Abhandlungen zusammengestellt zur Erinnerung an die nunmehr vor hundert Jahren beginnende philosophische Periode Schillers. Strassburg i. E. Heitz 1890. 32 S.
33. Max Rackwitz. Hegels Ansicht über die Apriorität von Zeit und Raum und die Kanteschen (!) Kategorien. Eine philosophische Kritik nach Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Halle a. S. Pfeffer 1891. 82 S.
34. Hermann Strasosky. Jacob Friedrich Fries als Kritiker der Kantischen Erkenntnisstheorie. Eine Antikritik. Jenaer Dissertation. Hamburg und Leipzig. L. Voss. 1891. 75 S.
35. Paul Ewh. Die Begriffe: Pflicht und Tugend in der Sittenlehre Kants und Schleiermachers. Eine vergleichende Studie. Erlanger Dissertation. 1891. 40 S.
36. Wilh. Jos. Dotzer. Ueber Schopenhauers Kritik der Kantschen Analytik. Erlanger Dissert. 1891. 47 S.
37. Albrecht Tiebe. Die Angriffe Trendelenburgs gegen Kants Lehre von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit. Gratulationsschrift des Stettiner Marienstiftsgymnasiums zu Ehren der Stettiner Friedrich-Wilhelms-Schule. Stettin 1890. 14 S. 4°.

In diesen 11 Abhandlungen wird Kants Verhältniss zu Zeitgenossen und Spätergekommenen behandelt: zu Platner, Maimon, Schiller, Herbart, Hegel, Fries, Schleiermacher, Schopenhauer, Trendelenburg. Was zunächst Platner betrifft, so hat man, seit Zeller (1873) und Heinze (1880) auf denselben wieder hingewiesen haben, denselben wiederum zu würdigen angefangen. Da es aber immer noch an einer eingehenden Darstellung des Verhätnisses Platners

zu Kant mangelte, so war „Platner's Stellung zu Kant" eine zeitgemässe Preisaufgabe der Berliner Universität. Es sind dadurch vier Dissertationen hervorgerufen worden, von denen aber nur zwei (Rohr, Bergemann) in diesen Jahresbericht gehören, da die beiden anderen (Seligkowitz, Wreschner) bis jetzt nur unvollständig vorliegen und in das Jahr 1892 fallen. Rohr (Nr. 27) hätte seine Arbeit werthvoller gemacht, wenn er von vorneherein zwischen den verschiedenen Einflüssen, die auf Platner stattgefunden haben (Leibniz, Aufklärung, Kant) und den verschiedenen Perioden seines Philosophirens (1772ff. 1784ff. 1793ff.) genauer geschieden hätte: denn Platners Philosophiren ist, seiner eklektischen Natur entsprechend, ein durch äussere Einflüsse bedingtes und sich stets entwickelndes gewesen. Im Uebrigen weist Rohr besonders darauf hin, dass Platner trotz seiner skeptischen Haltung gegenüber Kant doch von demselben Einiges, hauptsächlich die Theorie der Stammbegriffe herübergenommen habe; insofern gehören Platners Aphorismen auch in die Geschichte der Kategorienlehre. Die Dissertation von Bergemann (Nr. 28) beschränkt sich nur auf die Moralphilosophie und hat durch diese Beschränkung an Werth nur gewonnen: denn der Verfasser kann nun eingehend zeigen, wie Platner, der ursprünglich der eudämonistischen Aufklärungsmoral huldigte, späterhin die Kantische rationalistische Pflichtmoral acceptirte und in verständig gemilderter Weise durchführte: die Stellung Platners in der Geschichte der nachkantischen Ethik ist dadurch gesichert; in der Ethik schliesst sich Platner im Grossen und Ganzen positiv an Kant an, während er in der Erkenntnisstheorie demselben gegenüber mehr den negativ-skeptischen Standpunkt hervorkehrt. Einen viel tiefer begründeten Skepticismus vertrat Maimon, dessen „erkenntnisstheoretische Verbesserungsversuche der Kantschen Philosophie" Moeltzner (Nr. 29) so behandelt, dass seine Abhandlung auch nach den bisherigen Darstellungen mit Nutzen gelesen werden kann: wie Maimon in der transcendentalen Aesthetik im Wesentlichen mit Kant übereinstimmt, in der Analytik dagegen sich durch die Bestreitung der empirischen Anwendung der Kategorien weit — bis zu Hume zurück — entfernt, wird gut aufgezeigt: die Haupttendenz ist freilich, Maimon als einen Vor-

gänger des „erkenntnisstheoretischen Monismus“ (vgl. oben Nr. 11) zu erweisen. Zu einem ganz anderen Thema führt uns die Abhandlung von Philippson (Nr. 30), welche übersichtlich und doch nicht ungründlich zeigt, wie der Gedanke einer ästhetischen Erziehung im Anschluss an die klassische, besonders die griechische Dichtung in seinem Keim von Kant erzeugt, von Schiller entwickelt und von Herbart zur Blüthe gebracht worden ist. Wie Schiller auf Grund des Studiums des Kantischen Begriffes vom Erhabenen in den drei Aufsätzen der Jahre 1792/3 seine Theorie der Tragödie entwickelt habe, zeigt die gründliche Untersuchung von Gneisse (Nr. 31) eingehend. Das Schriftchen von Geil (Nr. 32) ist eine Fortsetzung seines im vorigen Jahresbericht (Arch. V, 271) besprochenen Programms: Geil hat Recht, wenn er, anderweitigen Darstellungen gegenüber, den Unterschied Schillers von Kant betont (obgleich er ihn seinerseits übertreibt), Unrecht, wenn er in Schillers schwankenden und widerspruchsvollen Aeusserungen strenge innere Einheit findet. Das interessante und allerdings noch nicht hinlänglich behandelte Problem des Verhältnisses von Hegel zu Kant hat Rackwitz (Nr. 33) nur unzulänglich behandelt. Die Abhandlung von Strasosky (Nr. 34) will das Verhältniss von Fries zu Kant nicht historisch schildern, sondern will die Fries'sche Kantkritik „antikritisch“ widerlegen. Auch die Abhandlung von Ewh (Nr. 35) will das Verhältniss Kants und Schleiermachers in der Sittenlehre nicht historisch erörtern, sondern gibt eine an sich ganz scharfsinnige, aber nur kritisch-comparative Gegenüberstellung beider. Dotzer (Nr. 36) hat sich die dankbare Aufgabe gestellt, Schopenhauers Kritik der Kant'schen Analytik zu widerlegen; denn dass Schopenhauer gerade diesen Theil der Kr. d. r. V. nicht recht verstanden hat, ist unzweifelhaft; aber die doch thatsächlich vorhandenen Widersprüche der Analytik, insbesondere betreffs des „transcendentalen Objects“ hat der Verf. vergeblich hinwegzubringen versucht (S. 38 ff.). Eine unabhängigere Stellung Kant gegenüber nimmt Tiebe ein (Nr. 37): seine „Sympathien“ sind dem Princip nach mit Trendelenburg, dem Angreifer Kants; aber er hält die Behauptung Trendelenburgs, Kants Beweis der ausschliessenden Subjectivität des Raumes aus seiner Apriorität

enthalte eine Lücke, doch nicht für richtig: die völlige Apriorität, wie sie Kant behaupte, schliesse auch die völlige Subjectivität ein; Trendelenburg hätte vielmehr eben die Behauptung Kants von der völligen Apriorität des Raumes selbst durch Hinweis auf die empirische Bestimmtheit der einzelnen Raumanschauungen widerlegen sollen. Hiergegen habe ich in meinem Commentar II, 290—326 nachzuweisen gesucht, dass jene Behauptung Trendelenburgs auch schon an sich in der That richtig ist.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora quaestiones — de fato — de mixtione — ed. Ivo Bruns, Berlin, Georg Reimer.

Allers, W., Noch einmal die Buchfolge in Senecas Naturales quaestiones, Neue Jahrb. für Philol. Bd. 145/6, H. 8/9.

Apelt, O., Platons Sophistes und die Ideenlehre, ebenda.

Baeumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III: Avencebrolis fons vitae, fasc. II, Münster, Aschendorff.

Bergmann, J., Geschichte der Philosophie, nach Ideengehalt und Beweisen, Bd. II (von Kant bis Fichte), Berlin, Mittler.

Campori, M., Corrispondenza tra L. A. Muratori e C. G. Leibniz, Modena, Vincenzi u. Nippoli.

Cassel, P., Epikuros, der Philosoph vertheidigt und erklärt, Berlin, Boll.

Cauer, P., Aristoteles Urtheil über die Demokratie, Neue Jahrb. für Philol. Bd. 145/6, H. 8/9.

Dessoir, M., Des Nic. Tetens Stellung in der Geschichte der Philosophie, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. Bd. 16, H. 3.

Dinger, H., Die Weltanschauung Richard Wagners mit Rücksicht auf die Junghegelianer und Schopenhauer, Diss., Leipzig.

Doll, E., Eugen Dühring. Leipzig, Naumann.

Draesecke, J., Maximus philosophus? Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. 36, H. 3.

Dreher, E., Kritische Bemerkungen zu Kants Antinomieen, Zeitschr. f. Philos. Bd. 100, H. 1.

Drews, A., Die deutsche Spekulation bei Kant, 2 Bände. Berlin, Maeter.

Elter, A., Zu den neuen Bruchstücken des Stobaeus, Rhein. Museum, Bd. 47, H. 4.

Fischer, K., Arthur Schopenhauer, erste Hälfte, Heidelberg, C. Winter.

Gröger, A., Ueber den Begriff und das Wesen der Lust bei Plato, Progr., Weisskirchen.

Hagfors, E., De praepositionum in Aristotelis Politicis et in Atheniensium politia usu, Diss., Helsingfors.
Hannes, L., Averroes' Abhandlung über den materiellen Intellect, übersetzt u. erläutert, Diss.. Halle.
Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, Tübingen, Lauppe.
Hegler, A., Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg, Mohr.
Heinze, Rich., Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Leipzig, Teubner.
Hertwig, G. v., John Locke und die Schule von Cambridge, Freiburg, Herder.
Jüly, H., Studien zur neupythagoräischen Philosophie, Progr., Baden.
Kayser, K., Das Buch von der Erkenntniss der Wahrheit, aus dem Syrischen übersetzt, Strassburg, Trübner.
Keil, Die Solonsche Verfassung in Aristoteles' Verfassungsgeschichte Athens, Berlin, Gaertner.
Koppehl, H., Die Verwandschaft Leibnizens mit Thomas von Aquino in der Lehre vom Bösen, Diss., Jena.
Kroll, W., Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest, Rhein. Mus. Bd. 47, H. 4.
Kühnemann, G., Zur Geschichte und zum Problem der Aesthetik. Philos. Monatshefte Bd. 28, H. 5—8.
Mahn, P., Die Mystik des Angelius Sylesius. Diss., Rostock.
Michaelis, C. Th., Zur Entstehung von Kants Kritik der pract. Vernunft. Progr., (VII Bürgerschule) Berlin.
Norden, W., Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie. Leipzig, Teubner.
Otczipka, H., Kritische Bemerkungen zur Weltanschauung Schopenhauers, Diss., Leipzig.
Pajk, J., Sallust als Ethiker, Progr., Wien.
Plutarchi Moralia übersetzt von Güthling. Leipzig, Reclam.
Praechter, R., Skeptisches bei Lukian, Philologus, Bd. 51, H. 2.
Rampendahl, R., Eine Würdigung der Ethik Hutchesons, Diss., Leipzig.
Richter, E., Xenophon-Studien, N. Jahrb. für Philol., Suppl. 19, H. 1.
Schall, Blaise Pascal, Berlin, Bibl. Bureau.
Schellwien, R., Die Erkenntnisslehre Kants, Zeitschr. für Philos. Bd. 100, H. 1.
Schindler, H., De attractionis pronominum rel. usu Aristotelico, Diss., Breslau.
Schlesinger, A., Der Natursinn bei Milton, Diss., Leipzig.
Schopenhauer, A., Ein autobiographischer Lebensabriss, Centralblatt für Bibliothekswesen, IX. Jahrg., H. 9, Sept. 1892.
Spicker, G., Die Ursachen des Verfalls der Philos., Leipzig, Wigand.
Wanke, G., Das Stetigkeitsgesetz bei Leibniz, Diss., Erlangen.
Warschauer, V., Geschichte des Sozialismus II: Fourier, Leipz., Fock.
Wetzstein, Die Wandlung der stoischen Lehre unter ihren späteren Vertretern, Progr., Neu-Strelitz.
Zahlfleisch, J., Zur Kritik der Anschauungen des Aristoteles in Bezug auf das physikalische Wissen, Zeitschr. für Philos. Bd. 100, H. 1.

B. Französische Litteratur.

Barthélemy-St. Hilaire, Aristote et le XIX siècle, Paris 1892.

Chabaseau, A., Essai sur la philosophie bouddhique, Paris 1891.

Domet de Vorges, La perception et la psychologie thomiste, Paris, Roger & Chernowitz.

Gardair, Philosophie de St. Thomas, Paris, Lethielleux.

Lannes, E., Le mouvement philosophique en Russie: II. Hegel et les cercles philosophiques, Rev. philos.. Dec. 1892.

Marillier, La psychologie de W. James, ebenda Nov. u. Dec.

C. Englische Litteratur.

Dewey, J., Greens Theory of the Moral Motive, The Philosophical Review, Bd. I, H. 6 (Nov. 1892).

Eastwood, A., Lotzes Antithesis between Thought and Things II, Mind, New Series, H. 4 (Oct. 1892).

D. Italienische Litteratur.

Billia, M., Filosofia di Max Müller, Milano 1892.

Bobba, R., Di alcuni Commentatari italiani di Platone, Rivista ital. di filos. VII, 2 (Oct. 1892).

Cichitti Suriani, F., I Primordii del Kantianismo in Italia 1892.

Ferri, F., Lutilitarismo di Stuart Mill, Milano 1892.

Foà, A., L' ideale estetico di F. Schiller, Parma 1892.

Rossi, G., Fracastoro in relazione al Aristotelismo, Milano, Dumolana.

Tocco, F., Le fonti più recenti della filosofia di Giordano Bruno, Roma 1892.

Marchesini, G., La dottrina di Andrea Cesalpino, Rivista ital. di filos. August 1891.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VI. Band 3. Heft.

X.

Metaphysik und Asketik.

Ein Beitrag zur Geschichte der Moralphilosophie.

Von
Dr. **Wilhelm Bender,**
Professor der Philosophie in Bonn.

Die unheimliche Vielseitigkeit, die Leibniz als Politiker, Theolog und Philosoph in der Behandlung der verschiedensten Gebiete und Probleme bekundet, tritt auch in seinen Ausführungen zur Moralphilosophie zu Tage. Er kennt eine Auffassung und Erklärung des Sittlichen, welche nur mit psychologischen und anthropologischen Gesichtspunkten rechnet, und er kennt eine andere, welche den sittlichen Process unmittelbar an den letzten Weltgrund anknüpft. Nicht dass er asketische und weltliche Moral unterschiede. Er hat es im Grunde nur mit der letzteren zu tun. Wol aber, dass bei seinem Versuch einer theologisch-metaphysischen Erklärung des sittlichen Processes auch wieder diejenigen Momente hervortreten, welche isoliert von der empirischen Sittlichkeit ein asketisches Gepräge annehmen. Für die Erklärung der socialen Sittlichkeit hat Leibniz sowenig wie seine metaphysischen Vorläufer die

Metaphysik nötig. Da aber der Religionsglaube, dass alles in der Welt von Gott stammt und abhängt, auch ihm in den metaphysischen Versuch alles aus Gott zu erklären, umschlägt, so gibt er auch eine Metaphysik des Sittlichen, die sich aber naturgemäss nur auf die von der praktischen Sittlichkeit abstrahierten allgemeinen Formen bezieht, in welchen der sittliche Process verlaufen soll: Sittengesetz und persönliche sittliche Verpflichtung. Die Isolierung dieser Formen von der wirklichen Sittlichkeit lässt auch hier den sittlichen Process als einen rein innerpersönlichen, ausschliesslich auf das Gute an sich bezogenen erscheinen. Der sittliche Vorgang aber in dieser Doppelbeziehung auf die Person des Menschen einerseits, die Gottheit andrerseits muss, wo er consequent durchgeführt wird in asketische Personenheiligung umschlagen und ist von dem religiösen Process in seiner mystisch-supernaturalen Form nicht mehr zu unterscheiden.

Es ist von Wichtigkeit gleich hier daran zu erinnern, dass Leibniz nicht nur in der Tradition der s. g. natürlichen Theologie oder Metaphysik steht, sondern auch Beziehungen zur französischen und deutschen Mystik gehabt hat. Ja er hat selbst in einer eigenen Schrift die Vorzüge der theologia mystica mit offenbarem persönlichem Anteil auseinander gesetzt[1]).

Man vermisst bei einem Staatsmann und Politiker, wie Leibniz es gewesen ist, mit doppeltem Befremden die Beziehung des sittlichen Processes auf das Gemeinschaftsleben und die Staatsbildung. Das mag sich zum Teil aus dem zerfahrenen Zustande der europäischen Staaten und insbesondere des deutschen Reichs nach dem dreissigjährigen Krieg erklären, zum Teil aus dem individualistischen Weltbürgertum, in dem namentlich die Deutschen lange Zeit einen Ersatz für eine kräftige nationale Staatsbildung gesucht haben. In dieser Hinsicht ist der Unterschied der ethischen Bewegung in England und in Deutschland bezeichnend. Aber ausschlaggebend ist doch die personalistische Tradition in der moralischen Wissenschaft, deren Beziehungen zum politischen und

[1]) Man vgl. meine Abhandlung: Zur Geschichte der Emancipation der natürlichen Theologie. Jahrb. f. prot. Theologie 1883. Bd. IX, S. 529 f.

socialen Leben der Zeit äusserst geringfügig waren. Auch Leibniz entwickelt den sittlichen Process am Individuum, dem zwar social-humane Triebe und Interessen zugetraut werden, dessen sittliche Bildung aber nicht in und aus der Gemeinschaft, in die es hineingeboren ist, begriffen wird[2]).

Der Boden aus dem das Sittliche im Individuum erwächst, ist nach Leibniz das elementare, instinktive Triebleben, welches zunächst unbewusst sich auswirkt. Wie Spinoza sieht er in dem Selbsterhaltungstrieb und weiterhin in dem Glückseligkeitstrieb die Wurzeln alles persönlichen Lebens. Neben diesen aber schiessen auch sociale Triebe auf: das Humanitätsgefühl soll ein solcher, zunächst unbewusst wirkender, ursprünglicher oder angeborener Trieb sein. Auch das Gefühl für das Wolanständige rechnet Leibniz zu den elementaren sittlichen Trieben. Auf demselben Boden aber entwickeln sich die unsittlichen, d. h. die sinnlich egoistischen Triebe. Und die wirkliche positive Sittlichkeit entsteht nun dadurch, dass die specifisch sittlichen Triebe im Kampf mit den unsittlichen durch die Vernunft zu bewusstem sittlichem Wollen erhoben werden. Lust und Unlust markieren dabei unseren Zustand; und die Erfahrung, dass ein Gegenstand uns fördert und dauernd befriedigt, ein anderer uns hemmt und auf die Dauer mit Unlust bestimmt, lässt uns Güter und Uebel unterscheiden und wirkt derart auf den Willen, dass er erstere aufsucht und letztere vermeidet. So ist es doch nicht nur die vernünftige Ueberlegung, welche die sittlichen Triebe zu bewussten und constanten Willensmotiven erhebt, sondern zugleich der Affekt der Lust und Unlust, welcher uns darauf hinweist, aufzusuchen was uns dauernd befriedigt und zu meiden, was uns auf die Dauer keine Förderung oder Bereicherung des persönlichen Lebens ver-

[2]) Neben der wissenschaftlichen wirkt dabei ohne Frage die christlich-kirchliche Tradition (unter deren Einfluss ja auch jene steht) mit, derzufolge es bei dem sittlichen Process gar nicht auf die Organisation des Gemeinschaftslebens in der Welt ankommt, sondern ausschliesslich oder doch vorzüglich auf die Beschaffung des individuellen „Seelenheils". Vgl. bes. L.'s deutsche Schriften v. Guhrauer I, 416. Dazu E. Pfleiderer, L. als Patriot etc. 1870.

spricht. In dieser Weise versucht Leibniz die persönliche und sociale Sittlichkeit zunächst rein psychologisch zu erklären. Die natürliche Sittlichkeit entspringt der Natur des Menschen, entwickelt und bildet sie zum sittlichen Charakter; es bedarf zu ihrer Erklärung keiner anderen als anthroprologischer Instanzen, und nur diese sind im Stande uns Entstehung und Entwickelung des Sittlichen verständlich zu machen. So scheint zugleich die weltliche Sittlichkeit von der religiösen völlig losgelöst und auf eigene Füsse gestellt zu werden[3]).

Aber Leibniz ist nicht nur Psycholog und Anthropolog, er ist vor Allem auch Metaphysiker und — halb mystischer, halb rationalistischer Theolog. Wir dürfen daher nicht erwarten, dass er bei dieser Auffassung und diesem Erklärungsversuch des Sittlichen stehen geblieben sei. Die Verbindung zwischen anthropologischer und metaphysischer Moralerklärung aber wird hergestellt durch die Anwendung der scholastischen Lehre von den ewigen Vernunftwahrheiten auf den sittlichen Process. Leibniz kennt freilich keine angeborenen oder apriorischen Vernunftwahrheiten, die fertig in der menschlichen Natur vorlägen. Seine Verteidigung der angeborenen Ideen gegen Locke bewegt sich, wie jetzt allgemein angenommen wird, in Missverständnissen. Denn weder wollte Locke leugnen, dass der menschliche Geist gewisse theoretische und praktische Denkformen in der Wechselwirkung mit der Aussenwelt bilden muss, noch will Leibniz nachweisen, dass diese Denkformen dem Einfluss der Erfahrung und dem Gesetz der Entwickelung entzogen, als fertige apriorische Daten in der Vernunft liegen. Der Satz aber, dass die ewigen Wahrheiten der Potenz nach oder als Anlagen im Geiste liegen, läuft auf eine Trivialität hinaus. Denn selbstredend entwickelt unser Geist nichts, wozu er nicht von Hause aus befähigt ist.

Die ewigen Wahrheiten (die platonischen Ideen) haben ihre Existenz nicht nur in der Gottheit, sondern auch in der gott-

---

3) Man vgl. die Darstellung Jodls a. a. O. I; XI, 3. Ferner: Zeller, Gesch. d. deutschen Philosophie I. Abschn. 7. K. Fischer, Gesch. d. neueren Philos. II.

geschaffenen Vernunft; und insbesondere existiert die sittliche Idee als lex naturalis im Menschen — ein uns wolbekannter, bis in den Stoicismus zurückreichender Gedanke, der eine selten klare und reinliche Tradition in der Moralwissenschaft aufzuweisen hat. Leibniz hätte nun diesen Gedanken im Anschluss an seine Psychologie des Sittlichen fortbilden können. Die lex naturalis wäre dann in dem Vernunftaffekt, vermöge dessen wir erstreben müssen, was uns dauernde Befriedigung gewährt, zu finden gewesen. Aber diese Anpassung des metaphysischen Gedankens an den empirischen sittlichen Process liegt ihm fern. Vielmehr bleibt Leibniz in der scholastischen Tradition stehen, indem er die lex naturalis einerseits an die Gottheit anknüpft und als deren weltschaffenden und weltleitenden Willen fasst, andererseits allerdings an die menschliche Natur, der sie als absoluter Verpflichtungsgrund gegenüber dem göttlichen Willen anerschaffen gedacht wird. Die Folge davon ist, dass sich der Gedanke auch bei ihm als ganz untauglich erweist, den persönlichen und socialen sittlichen Process in der Welt zu erklären. Er schwebt über ihm, tritt aber nirgends in ihn ein. Ferner aber bewirkt die Beziehung des Gedankens auf die Gottheit, dass der sittliche Process in die allgemeine Verpflichtung Gott gegenüber sich auflöst und abgesondert von der wirklichen sittlichen Bewegung in der Gemeinschaft und in der Welt, sich notwendig auf den asketischen Vorgang der Gesinnungsheiligung durch die Erhebung zur Gottheit und durch die Einwirkung der Gottheit beschränkt[4]).

---

[4]) Vgl. bes. Theodicee (bei von Kirchmann a. a. O. Bd. 79) S. 295 ff. Ueber d. Begr. des Rechts und Gerechtigkeit ib. Bd. 81, S. 46 ff. L. unterscheidet, wie die Scholastiker das natürliche vom positiven Recht. Ersteres ist in dem notwendigen (weil vom göttlichen Verstand beherrschten) Willen Gottes, das zweite in der Willkür des Menschen begründet. Für das natürliche Recht, welches L. nicht deutlich von der Sittlichkeit unterscheidet, wird neben der theol. metaphys. Begründung in der lex aeterna oder dem Willen Gottes, die anthropologische in der Liebe d. h. „in demjenigen Affekt, in welchem wir uns über das Glück eines Andern freuen,“ aufrecht erhalten. Vgl. die Belege bei Zeller a. a. O. S. 149 f. — Ueb. das natürliche Gesetz und das innere Licht vgl. die Nouv. Essays i. d. Uebers. v. Schaarschmidt bei von Kirchmann Bd. 56, S. 45 ff., 57 ff.

Allerdings Leibniz will die Hingabe an die Gottheit, die beschauliche Gottesliebe, nicht isolieren von der praktischen Sittlichkeit, er will sie — und das ist unfraglich ein Fortschritt — vielmehr als Grund derselben denken. Die Verpflichtung gegenüber dem Guten auf das absolut Gute oder die Gottheit bezogen, ergäbe dann die Religion, die Anbetung und Liebe des sittlichen Ideals, welches als überweltliche Realität vorgestellt wird; dieselbe sittliche Verpflichtung auf die Welt bezogen, ergäbe die Individualisierung des Sittlichen in einer Anzahl von Tugenden, Pflichten, Gesetzen, Einrichtungen, Gütern. Die Religion bliebe dann auch von der weltlichen Sittlichkeit getrennt, aber sofern beide auf dieselbe Wurzel zurückgehen, die immanente verpflichtende lex naturalis, die identisch ist mit dem Willen der Gottheit, erschiene die religiöse Form der sittlichen Verpflichtung als der Grund und das massgebende Motiv für alle weltlichen sittlichen Verpflichtungen.

Noch einen anderen Weg schlägt Leibniz ein, um die weltliche Sittlichkeit mit der religiösen zusammen zu fassen und beide metaphysisch zu erklären. Als ächter Platoniker denkt er die sittliche Idee nicht nur als persönliche Realität, sondern auch als absolute, weltschaffende und weltleitende Macht, die in der Weltbildung sich selbst durchsetzen, die beste unter den möglichen Welten zur vollkommnen Welt erheben will. Dieser Tendenz dient die Theodicee, jene wissenschaftlich so unbedeutende, aber kulturgeschichtlich so wirksame Programmschrift, mit welcher die religiöse Aufklärungsbewegung in Deutschland eingeleitet worden ist. Leibniz tritt mit ihr als Vertreter der natürlichen Theologie oder Religion auf, welche im Unterschied von der übernatürlichen Theologie oder Religion, die Gottesidee aus der wirklichen Welt erkennen und in der Erfüllung der weltlichen Berufspflichten den Willen Gottes erfüllen will. Wie seine Metaphysik es versucht, Gott aus der Welt zu erkennen und die Welt aus Gott zu erklären, so liegt ihm allerdings nichts näher, als von hier aus auch die weltlichen sittlichen Pflichten aus der religiösen Abhängigkeit zu begründen und zu erklären. Der Mystiker Spinoza nimmt die Welt in Gott zurück; bei Leibniz scheint, trotz seiner Vorliebe für die Mystik, doch das andere Interesse den Ausschlag zu

geben, die wirkliche Welt als die beste und als die allein mögliche Welt jedem asketischen Supernaturalismus gegenüber zu retten und der Gottheit eben dadurch ihre Realität zu sichern, dass er sie als den im Weltprocess sich betätigenden, auf die Verwirklichung des Guten gerichteten Willen auffasst[5]).

Wenn wir nun auch gerne einräumen, dass die natürliche Welt den Gottesglauben hervorrufen und dass die religiöse Erhebung zu einer der Welt immanenten und doch über ihre wechselnden Erscheinungsformen erhabenen Gottheit, eine Beziehung zu der sittlichen Tätigkeit in der Welt im persönlichen Leben der Menschen anknüpft, die für beide, für Religion und Sittlichkeit die grösste Bedeutung gewinnen muss, so ist es doch eine ganz andere Frage, ob man damit die Mittel für eine wissenschaftliche Erklärung der Welt und insbesondere der sittlichen Erscheinungen im Weltleben erreicht. Die einfache Umsetzung des Religionsglaubens in metaphysische Wissenschaft beweist dafür noch nichts. Der Glaube an Gott und die Anbetung Gottes mögen sich in der Wechselwirkung des Menschen und der Aussenwelt gesetzmässig entwickeln und ihre hohe praktische Bedeutung für den Einzelnen und die Gesellschaft gewinnen — damit ist aber der Wissenschaft weder das Recht gegeben, noch die Möglichkeit eröffnet, die Welt in ihren mannichfaltigen Lebensformen nun auch aus Gott abzuleiten und zu erklären. Darüber ist sich Leibniz sowenig klar geworden, wie er zwischen Religion und theologischer Metaphysik geschieden hat. Zur Erklärung der weltlichen Sittlichkeit aber

---

[5]) Wie der gesamte religiöse Naturalismus der deutschen Aufklärung hält auch L. die Verbindung mit dem kirchlichen Supernaturalismus aufrecht, indem er die individuelle Unsterblichkeit und die Notwendigkeit einer Vergeltung im Jenseits betont. — Für diesen jenseitigen Zweck sind freilich die Cultushandlungen gleichgiltig; die in der Menschenliebe sich bestätigende Gottesliebe ist allein das Mittel unsere Vollkommenheit und mit ihr die Seligkeit zu erlangen. Vgl. das Vorwort zur Theodicee. Causa dei S. 114f, Weitere Belege bei Zeller a. a. O. S. 180. Wie sehr L. überzeugt war. dass unsere „beste Welt“ noch nicht die vollkommene sei, kann man aus dem schönen Bekenntnis Anhang IV, 144 (Theodicee a. a. O. S. 533) ersehen.

leistet die Uebertragung der metaphysischen Gedanken von der anerschaffenen lex naturalis und der Gottheit als letztem Grund derselben lediglich nichts. Am deutlichsten kann man das bei Wolff sehen, der ernsthaft versucht auf demonstrativem Wege aus der lex naturalis alle sittlichen Pflichten, Tugenden, Einrichtungen und Güter abzuleiten, das aber doch nur in der Weise durchführen kann, dass er diesen abstracten Gedanken den realen sittlichen Verhältnissen anpasst, wobei, sofern überhaupt von Erklärung der sittlichen Tatsachen bei ihm die Rede sein kann, vielmehr mit diesen als mit jenen gerechnet wird. Wenn man also zugeben kann, dass die Leibniz-Wolff'sche Schule den innerpersönlichen sittlichen Process nicht in asketischer Weise von der praktischen sittlichen Tätigkeit loslösen will, so wird man andererseits auch einräumen müssen, dass die Uebertragung der metaphysischen Erklärungsweise auf diese letztere kein neues Licht in sie hinein wirft, sondern stumpf und blind über ihn schwebt, ohne auch nur an einem einzigen Punkte (auch nicht bei den berüchtigten Pflichten gegen uns selbst) aufklärend in sie einzudringen.

Wo aber Leibniz den sittlichen Process als Hingabe der Person an das absolut Gute oder die Gottheit fasst, die als höchstes Gut allein dauernde Lust in uns erwecken kann, da führt er diesen Process, obwol der Mensch sein Träger ist, ausdrücklich auf eine übernatürliche Gnadenwirkung der Gottheit zurück. Der sittliche Process in dieser Auffassung ist von der Religion nicht mehr zu unterscheiden. Er kommt nur dadurch zu Stande, dass an die Stelle der Beziehung zur Welt die Beziehung zur Gottheit tritt, d. h. er wird asketische Gottesliebe. Bei der Begründung dieses innerpersönlichen Vorgangs spielt die Metaphysik die bekannte doppelte Rolle: einerseits soll sie ihn erklären und begründen aus der Gottheit, andererseits geht sie selbst in diesen Process ein; denn die Art wie Gott im Menschen diesen Vorgang hervorruft, kann zunächst nur auf dem Wege mystischer d. h. unvermittelter Erfahrung innerlich wahrgenommen werden; und wo der Vorgang beschrieben wird, geschieht es nicht und kann es nicht geschehen mit Hilfe einer kritischen Analyse des inneren Erleb-

nisses, sondern nur mit Hilfe der intuitiven Anschauung und der Phantasie[6]).

Der Versuch diese innere (religiöse) Sittlichkeit zur Gesinnungsgrundlage für die weltliche Sittlichkeit zu machen, kann nach der wissenschaftlichen Seite nicht einleuchten, auch wenn man ihm das vollste persönliche Verständnis entgegenbringt.

Deutlicher als bei Leibniz lässt sich bei Kant nachweisen, dass die metaphysische Erklärung des Sittlichen unwillkürlich das Letztere in das Asketische umbiegt, auch wo man sehr weit davon entfernt ist, grundsätzlich die asketische Form der Moral in der Praxis zu rehabilitieren. Ich darf mich, dem besonderen Zweck meiner Untersuchung entsprechend, auf diejenige Seite der Kantischen Moralphilosophie hier beschränken, an welche die behauptete Wechselbeziehung zwischen Asketik und Metaphysik zu Tage tritt[7]).

Für Kant ist nun nichts charakteristischer als die völlige Isolierung des guten Willens, des Sittengesetzes und des innerpersönlichen sittlichen Processes (die Heiligung der Person) überhaupt von den Beziehungen zu den Aufgaben, welche der Verkehr mit den Menschen und der Aussenwelt stellt, mit welchen und durch welche alle praktische Sittlichkeit sich erst zu bilden scheint. Auch wenn wir nicht wüssten, dass Kant unter pietistischen Einflüssen in seiner Jugend gestanden hat, würden wir den asketischen Charakter seiner rigoristischen Moral nicht verkennen können. Allerdings fehlt den späteren moralphilosophischen Schriften Kants

---

[6]) Die asketisch-mystische Fassung des sittlichen Processes, welche denselben auf eine unmittelbare Gnadenwirkung der Gottheit zurückführt, steht unversöhnt neben der social-politischen. Vgl. bes. die merkwürdige Abhandlung: Von der Theologica mystica. Deutsche Schr. I, 410ff. Ferner die Abhandlung über die in der Vernunft begründeten Principien der Natur und der Gnade (bei von Kirchmann Bd. 81) S. 191ff. Vgl. auch Nouv. Essays a. a. O. S. 561ff.

[7]) Ueber die Stellung der Moralphilosophie im Ganzen des Kant'schen Systems vgl. bes. die glänzende Darstellung von K. Fischer a. a. O. Ferner: Ueberweg-Heinze, Zeller und Windelband i. d. betr. Werken üb. d. Gesch. d. neueren Philos. — Die beste Darstellung der Moralphilosophie, der ich durchweg mich anschliessen kann, findet sich bei Jodl a. a. O. II, 1.

der mystisch-religiöse Zug, der in den „Träumen eines Geistersehers“ noch erkennbar ist. Seine Moral ist in der schroffen Entgegensetzung des Sittlichen und Sinnlichen, beziehungsweise Natürlichen asketisch. Aber seine Askese trägt mehr den stoischen Charakter an sich als den platonischen. Sie stösst die Welt von sich ab und besteht auf dem absoluten Wert des Sittlichen, das nicht nur in dieser, sondern in jeder Welt Geltung beansprucht, ja das diese absolute Geltung beanspruchen würde, wenn es auch keine Welt und keine Menschen gäbe[8]). Hingegen geht Kant über die Hypostasierung des Sittengesetzes nicht hinaus. Er bleibt bei dem mystischen Datum des a priori mit der Vernunft gesetzten allgemeinen und notwendigen Sittengesetzes stehen. Die lex aeterna ist ihm nicht ohne Weiteres der wirksame Wille der Gottheit im Menschen und über dem Menschen. Vom Sittengesetz führt kein directen Weg zur Gottheit. Und so entspricht der asketischen Ablehnung der empirischen Welt nicht die mystische Hingabe an die Gottheit. Aber wenn Kant das Sittengesetz, welches den ganzen sittlichen Process im Menschen, ohne Rücksicht auf seine Stellung in der Welt, rein aus sich heraus macht, als apriorisches Faktum in der Vernunft aufstellt, welches jeder erfahrungsmässigen, genetischen Erklärung unzugänglich ist, so hypostasiert er eben in rein stoischer Weise ganz ebenso die Idee des Gesetzes, wie die Platoniker die Idee des Guten hypostasiert haben. Der Isolierung des innerpersönlichen sittlichen Processes der Willensheiligung, entspricht die Hypostasierung des weltabgewandten Sittengesetzes. Der sittliche Process in dieser asketischen Fassung kann nur metaphysisch, d. h. aus einer überweltlichen Grösse abgeleitet werden; und die mystische Hypostasierung des Sittengesetzes hat zur notwendigen Folge, dass der aus ihm hervorgehende und auf es bezogene sittliche Process, die Beziehungen zum Weltleben verliert, d. h. den Charakter der Askese annimmt.

Kant hat den obersten Begriff seiner Moralphilosophie, das ab-

---

[8]) Nach Jodl (S. 498[27]) freilich eine „Uebertreibung“ des Kantischen moralischen Absolutismus. Vgl. dazu: Cohen, Kants Begründung der Ethik. S. 140.

solute Sittengesetz, in welchem die Autonomie der Vernunft und die Freiheit des Willens begründet wird, in zwei Formeln dargestellt. Die erste Formel soll die Apriorität des Sittengesetzes und damit seine Allgemeinheit und Notwendigkeit veranschaulichen: „Ich soll niemals anders verfahren als so, dass ich auch wollen könne meine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden“ [9]). Diese Formel ist in sich klar; sie enthält lediglich die Umschreibung des Gedankens einer allgemeinen Gesetzgebung, die Kant als möglich oder als notwendig voraussetzt oder postuliert. Der Inhalt der Formel ist wieder nur die abstrakte Form eines allgemeinen Sittengesetzes, dessen Notwendigkeit aus seiner Unabhängkeit von aller Erfahrung oder daraus folgen soll, dass es als apriorisches Faktum in der Vernunft steht. Auch in dieser allgemeinen Form ist aber der Gedanke des Sittengesetzes eine Abstraktion aus einer Tatsache, nämlich aus der Tatsache, dass ein Gemeinschaftsleben nicht denkbar ist, ohne eine Regelung des Verkehrs der einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft, welche die individuellen Interessen dem Bestand des Ganzen ein- und unterordnet. Die Anerkennung, dass eine solche Regelung des engeren oder weiteren Gemeinschaftslebens für den Bestand des Einzelnen wie des Ganzen notwendig ist, tritt in allen sittlichen Bildungsgebieten hervor. Sie wird dadurch nicht verstärkt, dass man sie, nachdem sie sich im öffentlichen sittlichen Bewusstsein festgesetzt hat, als ein von aller Erfahrung unabhängiges, apriorisches Vernunftdatum ausgiebt. Dieses Postulat Kants — denn es ist nur ein Postulat — steht genau auf derselben Linie, auf welcher sich die Hypostasierung des Ansichguten und die Forderung, dass man das Gute um des Guten willen tun müsse, bewegen. Die Hypostasierung des Sittengesetzes oder der Idee des Guten ist ein mythologischer Process, der freilich seinen Abschluss hier nicht in der Apotheose des Sittlichen findet, weil Kant das vermeiden will, was man Heteronomie nennt. Aber in gewissem Sinne läuft seine Behandlung des Sittengesetzes doch auf Heteronomie hinaus, denn der Gegensatz, in welchem der empirische Mensch sich zu dem hypostasierten Sittengesetz befindet,

---

9) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (bei Hartenstein) S. 20.

ist ein so scharfer, dass man fragen muss, mit welchem Recht eine sittliche Gesetzgebung nicht heteronom heissen soll, die über der praktischen Sittlichkeit des empirischen Menschen eben so hoch und ferne schwebt, wie die platonische Personification der Idee des Guten über der empirischen sittlichen Welt. Dieses Sittengesetz, welches nichts enthält als die formale Forderung der allgemeinen Gesetzmässigkeit des Handelns, ist entweder eine leere Abstraktion, aus der keine Regeln für den Aufbau der praktischen Sittlichkeit abzuleiten sind; oder es kann, wo es als eine metaphysische Realität behandelt wird, nur jene asketische Gesinnungs- und Heiligungsmoral erzeugen, die in dem innerpersönlichen Kultus des Ansichguten stecken bleibt.

Kant hat bekanntlich noch eine zweite Formel, in welcher er das absolute Sittengesetz ausdrückt: „handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel behandelst“ [10]). Diese Formel hat einen bestimmten Inhalt: die Anerkennung der menschlichen Personen als Selbstzweck. Aber dieser Inhalt macht es deutlich, dass wir es hier erst recht nicht mit einem apriorischen Vernunftdatum zu tun haben. Denn die grundsätzliche Anerkennung des Menschen als Selbstzweck ist eine der wichtigsten Errungenschaften der sittlichen Kultur. Sie ist weder allgemein noch notwendig, denn sie war weder bei allen Völkern in Geltung, noch ist sie es heute. Man braucht nur an die Sklaverei, an die Leibeigenschaft und an die Polygamie zu erinnern, um das zu belegen. Die Wertung des Menschen als Selbstzweck ohne Rücksicht auf Nationalität, Geschlecht, Stand und Rang ist das (wesentlich durch das Christentum herbeigeführte) Ergebnis einer langen und mühsamen sittlichen Entwicklung und kein apriorisches Vernunftdatum. Und selbst in der modernen christlichen Gesellschaft ist diese Schätzung des Menschen und die ihr entsprechende Handlungsweise mehr eine Norm und ein Ideal, welchen wir nachstreben, wie ein Gesetz, welches sich überall und notwendig in unserm Urteil und Handeln vollzöge. Diese sittliche Norm ist unfraglich von hoher

[10]) a. a. O. S. 52.

socialer Bedeutung; sie hat den Wert eines socialen Organisationsprincips, wenn sich auch mit ihr allein der Aufbau der sittlichen Gemeinschaft nicht begreifen lässt. Aber Kant rechnet bei Ausführung seiner Moralprincipien weniger mit dieser zweiten, als mit der ersten Formel, in welcher wir eine mythische Hypostase der Idee des Sittengesetzes erkennen mussten.

Diese Auffassung wird bestätigt durch seine Lehre von der Willensfreiheit und von dem sittlichen Process, wie er sich in der vom empirischen Menschen losgelösten praktischen Vernunft abspielt, als ein von allen Beziehungen zur Erfahrung befreiter Wechselverkehr zwischen dem isolierten Sittengesetz und dem isolierten Vernunftwillen [11]).

Der Wille soll das Gute, d. h. den Inhalt des Sittengesetzes verwirklichen um seiner selbst willen, ohne jede Rücksicht auf den Erfolg, auf Lust, Gewinn, Ehre u. s. w. Der Wille ist gut, wenn er sich ausschliesslich durch die Achtung vor dem kategorischen Imperativ bestimmen lässt. Jedes andere Motiv und jeder andere Zweck ist ausgeschlossen und damit jede Beziehung des Willens auf die Wirklichkeit, welche nach der sittlichen Forderung organisiert werden soll. Das Sittengesetz ist die einzige Grösse von universellem und absolutem Wert. Es muss also durch den Willen verwirklicht werden, sollte auch die Persönlichkeit des Menschen und die Welt darüber zu Grunde gehen. Aber verwirklicht werden kann es ja nur im Willen; und indem der Wille sich ausschliesslich durch die Achtung vor dem Sittengesetz bestimmt, weiss er sich frei, d. h. doch losgelöst von allen Motiven, die aus der Sinnlichkeit und aus der empirischen Welt, mit der er durch jene verbunden ist, sich an ihn herandrängen. Der sittliche Process ist der Process der allein durch die Macht des Sittengesetzes bestimmten Willensheiligung. Wehe dem Willen, der aus der ausschliesslichen Gebundenheit an das Sittengesetz heraustritt. Er verliert rettungslos den sittlichen Charakter und verfällt dem Einfluss der

---

[11]) Zu dem Begriff des Sittengesetzes vgl. bes. Kritik der prakt. Vernunft a. a. O. S. 132, 162, 196. Grundlegung S. 34, 59, 66, 80, 93. Tugendlehre S. 198f. Ueber den Begriff der Willensfreiheit: Grundlegung S. 34, 59. Krit. der prakt. Vernunft. S. 128, 223.

sinnlichen Reize, die aus dem Eigenleben und aus der Gemeinschaft hervorbrechen wie Räuber aus dem Hinterhalt, um ihn jenseits der Grenzen des Machtbereichs des Sittengesetzes zu erwürgen. Der Wille erkauft somit seine Freiheit, indem er alle Beziehungen zur Sinnenwelt abweist und sich in das Allerheiligste der Persönlichkeit einschliesst, um dort dem Idol des Sittengesetzes seine Anbetung zu widmen. Der Mensch als erscheinendes Sinnenwesen und der Mensch als intelligibles Wesen erscheint so in zwei Hälften geteilt: die eine regiert das Sittengesetz, die andere der sinnliche Selbsterhaltungstrieb oder das radikale Böse. Wo der Wille aus dem Bereich des transcendentalen Sittengesetzes hervorbricht, um den sinnlichen Menschen zum sittlichen zu erheben, kann er es nur darauf absehen, jenen auszurotten und sich selbst an seine Stelle zu setzen. Die sittliche Wiedergeburt, die auf diesem Wege sich vollziehen soll, ist in der Tat ein psychologisch ebenso undenkbarer Process, wie der asketische Busskampf, in dem der Pietismus den natürlichen Menschen erwürgt, um einen heiligen, d. h. einen nur auf das Gute an sich, das Heilige, das Sittengesetz oder die Gottheit als Personifikation von den Allem, gerichteten Willen auferstehen zu lassen. Der Pietist ist Kant überlegen, indem er diesen Akt der Wiedergeburt, wie er in sich ein widernatürlicher ist, durch übernatürliche Gnadenwirkung zu Stand kommen lässt. Kant ist so grausam von uns zu fordern, dass wir mit eigener Hand unsere eine Hälfte totschlagen; und er übersieht dabei, dass mit dem Tod des „natürlichen“ Menschen für den asketischen Menschen das Object für die sittliche Bearbeitung entschwunden ist.

Ganz umzubringen freilich ist der natürliche Mensch in dieser asketischen Heiligungsprocedur doch nicht. Und Kant hält ihm sogar die Hintertür offen, durch welche er mit zerschlagenen Gliedern sich wieder in das ungeteilte Personleben einschleichen darf. Das Heilige oder Gute an sich als einziges Ideal und Motiv des Willens — der pure und absolute Asketismus ist nicht durchführbar. Aber Kant versucht nicht eine Brücke zu schlagen von dem rocher de bronce, den er im Meer des Transcendenten aufgerichtet hat, nach dem festen Land des wirklichen sittlichen Lebens. Er verzichtet auf den Nachweis wie sich denn etwa diese verfluchte Wirk-

lichkeit nach dem apotheosierten Begriff des Sittengesetzes organisieren lasse. Dafür macht er die interessante Entdeckung, dass der Mensch als Sinnenwesen doch nicht auszurotten ist und dass der seiner schlechteren Hälfte immanente Glückseligkeitstrieb ebenso apriorisch und ebenso berechtigt ist wie der kategorische Imperativ, der in der besseren, intelligiblen Hälfte seine — wirkungslose — Tyrannei aufgerichtet hat. In der Idee des höchsten Gutes finden sich beide Hälften des Menschen wieder zu einem Ganzen zusammen, und die Gottheit erscheint, um diese Wiedervereinigung zu segnen und in Aussicht zu stellen, dass der klaffende Riss, den der gewaltige Denker, mitten durch die Welt gerissen hat, — der Riss zwischen Sinnen- und intelligibler Welt — wenn nicht im Diesseits, so doch im Jenseits wieder vollständig ausgeheilt werde[12]).

Es ist bezeichnend, dass Kant, wo er in der Metaphysik der Sitten den Begriff des Rechts und der Tugend vom Standpunkt seiner abstrakten Pflichtenlehre behandelt, über mehr oder weniger formale Definitionen nicht hinauskommt und keine befriedigende Aufklärung über die Bildung der sittlichen Gemeinschaften zu geben vermag. Sein ganzes Interesse richtet sich auf die Bestimmung des Ansichguten, und dieses fasst er als apriorische gesetzgebende Funktion der praktischen Vernunft, die sich eigentlich nur in der Hervorbringung des Motivs der Achtung im Willen gegenüber der kategorischen Forderung des Gesetzes realisiert. Was Kant aus der metaphysischen Voraussetzung dieser mystischen Gesetzgebungsinstanz in der Vernunft ableitet ist nichts als das formale Pflichtbewusstsein. Die Aufgabe der persönlichen Heiligung durch die ausschliessliche Beziehung des Willens auf das Sittengesetz erscheint ihm selbst als eine unlösbare. Unlösbar mag diese Aufgabe in der Tat sein, aber sie ist es nicht nur aus dem Grunde, weil die sinnlichen Motive gegen das Vernunftmotiv erfolgreich reagieren, sondern weil in diesem letztern nichts zu entdecken ist was dieser Reaktion begegnen könnte. Wie die sittliche Charakterbildung unter

---

[12]) Ueber die widerspruchsvolle Coordination des moralischen Imperativs und des Glückseligkeitsbedürfnisses in der Idee des höchsten Gutes vgl. meine Abhandlung über Kants Religionsbegriff i. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik Bd. 61, S. 50f. u. die dort gegebenen Belege.

der Leitung der metaphysischen Instanzen, welche Kant aufbietet, vor sich gehen soll, ist so wenig einzusehen, wie von hier aus die socialen Organisationen sich vollziehen sollen.

Wie hoch man den Wert der Kantischen Position in kultur geschichtlicher Richtung anschlagen mag — und wir sind die Letzten welche seinem schroffen Gesetzespurismus diesen Wert streitig machen — für die wissenschaftliche Erklärung des sittlichen Processes in seiner persönlichen wie in seiner socialen Form leisten die metaphysischen Principien Kants, die an sich selbst höchst fragwürdig erscheinen, lediglich nichts. Aber Kant ist ein klassisches Beispiel für die Richtigkeit unserer Beobachtung, dass die metaphysische Erklärung des Sittlichen in Askese ausläuft und dass die asketische Praxis des Sittlichen als innerer, weltabgelöster Gesinnungsheiligung die metaphysich-transcendentale Auffassung des Sittlichen herausfordert.

Merkwürdig ist dabei die spröde Ablehnung der Beziehungen zwischen Moral und Religion, obwol Kant den moralischen Process auf der Stufe der Heiligkeit selbst als Religion bezeichnet hat. Aber der sittliche Process soll von jeder Heteronomie, mag sie aus dem weltlichen oder dem religiösen Eudämonismus kommen, frei gehalten werden; und Ursache und Ziel des asketischen Heiligungsprocesses ist ja nicht die Gottheit als personifizierte Idee des Guten, sondern das Sittengesetz, das freilich in seiner Absolutheit, Universalität und Ewigkeit ihre Stelle einnimmt[13]).

Es ist zu erwarten, dass die auf Kant folgende speculative Philosophie, soweit sie sich überhaupt zur Behandlung moralischer Probleme herabgelassen hat, bei ihren vorwiegend kosmologisch-metaphysischen Interessen, ähnliche Erscheinungen wie die bisher aufgezeigten, hervortreten lässt. Wir machen die Probe auf die Richtigkeit unsrer Behauptung von der Stammverwandtschaft, die zwischen Metaphysik und Asketik bestehen soll, an den entsprechen-

---

[13]) Ueber das Verhältnis von Moral und Religion bei Kant vgl. meine Abhdlg. a. a. O. S. 52 ff., S. 158 ff.

den Ausführungen Fichtes und Hegels. Schelling hat in keiner seiner Entwickelungsphasen ein besonderes Interesse für Moralphilosophie gezeigt; Herbart lehnt grundsätzlich eine theologisch-metaphysische Erklärung der Moral ab; bei den letzten Ausläufern der speculativen Philosophie, insbesondere bei Schopenhauer liegt die Wechselbeziehung zwischen (nihilistischer) Metaphysik und asketischer Moral ohnehin klar genug am Tage. Als klassischer Vertreter des Versuchs, die metaphysische Erklärung auf die natürliche Moral anzuwenden, aus dem Anfang des Jahrhunderts mag schliesslich Schleiermacher auftreten.

Fichte hat in dem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" sich bemüht nachzuweisen, wie das apriorische Sittengesetz, welches nur den Menschen als Vernunftwesen, nicht aber den empirischen Menschen bestimmen soll, dennoch indirekt auf den letzteren Einfluss gewinnen könne. Sein Gedankengang, der sich bekanntlich hier noch ganz in den Bahnen Kants bewegt, ist zunächst wegen des runden Eingeständnisses von Interesse, dass das s. g. niedere Begehrungsvermögen jeder Beeinflussung durch den vom Moralgesetz bestimmten Willen unzugänglich sei. Es gibt also keine Versittlichung des empirischen Menschen, der von dem Naturgesetz des Glückseligkeitsbedürfnisses ausschliesslich beherrscht wird. Das Sittliche bleibt „jenseits" des wirklichen Menschen als respectable, aber in Hinsicht auf den empirischen Charakter höchst wirkungslose Achtung vor dem moralischen Vernunftgesetz, welches mit der kategorischen Forderung, das Gute um des Guten willen zu tun, das „höhere Begehrungsvermögen", wie Fichte sich ausdrückt, in eine Festung einschliesst, aus der es nicht einmal einen Ausfall in die Gebiete des niederen Begehrungsvermögens wagen kann. Kant hätte die asketischen Consequenzen seines metaphysischen Moralprincips nicht deutlicher eingestehen können, als Fichte es hier tut, wo er die Kausalität des Moralgesetzes in uns behandelt. Losgelöst von allen Beziehungen zum „empirischen" Menschen, abgeschnitten von allen Verbindungen mit der natürlichen Welt, wird der moralische Wille in der Festung Vernunft eingeschlossen und zur Aushungerung verurteilt, während der „empirische" Mensch ganz munter nach Massgabe des Gesetzes des Glückseligkeitsbedürfnisses in der Welt

weiter agiert. Wie das apriorische Moralgesetz, über dessen Inhalt hier kein Wort mehr verloren zu werden braucht, den empirischen Menschen beeinflussen und moralische Handlungen, Einrichtungen, Güter in der natürlichen Welt hervorbringen soll, das hat auch Fichte nicht zu zeigen vermocht[14]). Das Sittengesetz schafft das Recht in uns; das Recht ausser uns, nach dem es Verlangen erwecken soll, hat mit Moral nichts zu tun. „Dieses Verlangen des Rechts ausser uns", meint Fichte, „d. i. einer dem Grade unserer Moralität angemessenen Glückseligkeit, ist wirklich durch das Moralgesetz entstanden"[15]). An die Stelle der für jedes Moralsystem wichtigsten Frage, wie das moralische Gesetz oder Ideal organisatorisches Princip im Menschen und in der Welt werde, tritt also für ihn wie für Kant, sofort die verhältnismässig recht gleichgiltige Frage, wie man eine seiner Moralität angemessene Glückseligkeit finden könne. Hier wagt nur Fichte die kühne Behauptung: „allgemeines Gelten des Moralgesetzes und dem Grade der Moralität jedes vernünftigen Wesens völlig angemessene Glückseligkeit sind völlig identische Begriffe"[16]). Indessen wird man diese wie andere Behauptungen unseres Philosophen nicht allzu ernst nehmen dürfen. Denn das Streben nach dem Rechten und das Streben nach dem Glück sind Parallelbewegungen, die sich so wenig berühren können, wie der Mensch als Vernunftwesen eine Beziehung unterhalten darf zu dem Menschen als Sinnenwesen. Und über diesen Parallelismus hilft auch der Glaube an die Gottheit nicht hinaus, die verbürgen soll, dass die Naturgesetze, an denen unser Glück hängt, dem Moralgesetz, welches unsern intelligiblen Charakter constituiert, auf die Dauer sich nicht widersetzen — weil Gott zugleich als Schöpfer der Naturwelt und als moralischer Gesetzgeber gedacht werden müsse.

Wir sind hier wieder auf bekanntem Boden. Als sich die Moralphilosophie im 17. Jahrhundert anschickte, das sittliche Leben

---

[14]) Vgl. das System der Sittenlehre von 1798. Werke IV. Als die höchste Form des Sittlichen bezeichnet Fichte auch hier die absolute Freiheit des von der Natur und Welt losgelösten, nur durch sich selbst bestimmten Ich. Vgl. Zeller a. a. O. S. 621 ff.

[15]) Kritik aller Offenbarung (bei von Kirchmann Bd. 48) S. 38.

[16]) a. a. O. S. 39.

anthropologisch zu erklären, während sie sich andrerseits an die theologisch-metaphysische Erklärungsweise noch gebunden fühlte, haben die Grotius und Leibniz ebensogut wie Bacon und Locke niemals versäumt ihre Versuche einer natürlichen anthropologischen Erklärung des Sittlichen mit der Versicherung abzuschliessen: da man die ganze Welt als geschaffen ansehen müsse, so könne man die sittlichen Anlagen und Gesetze und Einrichtungen, ebenso wie die Naturgesetze auch als Wirkungen der Gottheit auffassen. Gewiss kann man sie so „auffassen“; aber erklären kann man sie eben nicht auf diesem Wege.

Fichte will freilich das „autonome“ Moralgesetz weniger als Wirkung der Gottheit hier hinstellen, wie die mysteriöse Tatsache erklären, dass der gesetzmässige Gang der Naturwelt sich jenem derart unterordne, dass Jeder das seiner Tugend angemessene Mass von Glück finde. Kant hatte diesen Ausgleich zwischen Glück und Tugend mehr oder weniger dem Jenseits vorbehalten; Fichte würde sich ein Verdienst erworben haben, wenn er für das Diesseits den entsprechenden Beweis für die Congruenz von Glück und Tugend, beziehungsweise von Moral- und Naturgesetz erbracht hätte. Aber wie kann man erwarten, dass ein Sittengesetz in der kulturellen Naturbeherrschung und in der socialen Organisation der Menschheit sich realisiere, welches an sich eine gespenstische Abstraction, nur in einem unsinnlichen, d. h. gespenstischen Reich der Geister walten soll! Fichte hat denn auch nach den vergeblichen Bemühungen, das Kantische Moralprincip als wirksames und organisatorisches Princip in der Welt zu erweisen, später den rechten Weg gefunden, auf dem es allein realisiert werden kann: die Askese.

Die Anweisung zum „seligen Leben“, welche Fichte unter dem Einfluss der ihm durch Spinoza vermittelten religiösen Mystik später gegeben hat, fasst das Sittliche zwar auch als Ergreifen des „ewigen Vernunftgesetzes“. Aber der Zweck dieses Ergreifens ist die „innere“ Vollendung der menschlichen Persönlichkeit. Diese Vollendung wird aufgehalten und gehindert durch das Zerstreutsein über das Mannichfaltige und Verschiedene. Das kann doch nichts Anderes heissen: als durch das Eingehen der Persönlichkeit in die verschiedenartigen Aufgaben, welche das Weltleben stellt, und in

welche sich ja freilich die Persönlichkeit zersplittern und verlieren kann, aber doch nicht zu zersplittern und verlieren braucht. Dem gegenüber wird ausdrücklich das Zurückziehen unserer Liebe aus dem „Mannichfaltigen" und die ausschliessliche Richtung derselben auf das „Eine und Unwandelbare" gefordert. Und ganz im Sinne der mystischen Asketik wird der zu erstrebende Zustand der Seligkeit als „Ruhen und Beharren" in dem Einen und Göttlichen beschrieben, ein Zustand, der nur durch die Abwendung des Individuums vom Weltleben und seinen Aufgaben erreicht und erhalten werden kann. Die Sittlichkeit als Abwendung von der Welt und Hinwendung auf das Göttliche (mag dasselbe als unwandelbares Sittengesetz oder als metaphysische Eins oder als höchste Idee vorgestellt werden) ist demgemäss Vorstufe der Religion. Man könnte auch sagen: werdende Religion; denn für die letztere bleibt als das Charakteristische nichts Anderes vorbehalten als das quietistische Versinken im Göttlichen und der Genuss dieses Ruhens im Göttlichen, die Seligkeit[17]).

Dieser Process ist aber das Werk des Göttlichen im Menschen. Die Gottheit ruft die Liebe zu sich im Menschen selbst hervor; und die Gottesliebe ist es, die sein persönliches Leben gestaltet und vollendet. Wie sie diese Gestaltung vollziehe und wie sie gar durch den Menschen gestaltend in die Welt eingreife, hat Fichte nicht zu zeigen vermocht. Man verweise dem gegenüber nicht auf die Reden an die deutsche Nation und die Wirkung, welche sie auf bestimmte, eigentümlich gebildete Kreise ausgeübt haben. Auf die grosse Menge haben sie sicherlich weniger durch die philosophische Gedankenwelt, die in mystisch-metaphysischem Dunkel hinter ihnen steht, gewirkt, als durch die allgemein verständlichen zündenden Worte von der Freiheit und Würde der Nation, welche durch eine sittliche Wiedergeburt wieder errungen werden sollten, und durch den persönlichen Eindruck, den Fichte, ähnlich wie Schelling und Hegel, auch Denjenigen gegenüber nicht verfehlt hat, die sehr weit davon entfernt waren, jene metaphysische Gedanken-

---

[17]) Vgl. zu d. Ganzen: Die Anweisung zum seligen Leben. Werke V.

welt kritisch zu durchdringen und auf ihren wissenschaftlichen oder praktischen Wert zu prüfen.

Was uns hier interessiert ist die Verwandtschaft jener Ausführungen mit der asketisch-mystischen Metaphysik, deren Genesis und Entwicklungsgeschichte uns hinreichend bekannt ist. Die Metaphysik der Idee, des unwandelbar Einen, des ewigen Vernunftgesetzes auf platonisch-stoischem und auf christlichem Boden, im Gewand sophistischer Systematik und himmelstürmender Beredsamkeit, sie bleibt überall dieselbe. Und überall wo sie auftritt, ruft sie die Geister aus der Zerstreuung in der Welt zurück in ihre wahre Heimat: das Jenseits des unwandelbaren, absolut einen und idealen Seins, oder mit welchem Namen sie immer des Näheren bezeichnet werden mag. Fichte war sowenig wie Giordano Bruno oder Spinoza ein Asket im Stile des christlichen oder buddhistischen Mönchtums. Aber er war Metaphysiker im Stile der Eleaten und der Neuplatoniker, der christlichen Mystiker und Theosophen. Und weil er Metaphysiker war hat er über dem Kultus der Idee oder des Gesetzes vergessen, dass die Idee zur Erklärung der wirklichen Welt und das Gesetz zur Erklärung und Gestaltung der wirklichen Sittlichkeit in der Welt da sein sollten. Er hat, wie die Anderen, die Welt, wo er sie aus dem Göttlichen erklären wollte, über dem Göttlichen verloren. Die Sittlichkeit, die er aus dem Vernunftgesetz oder der Idee des absoluten Ich ableiten will, wird von diesen metaphysischen Grössen in Wirklichkeit aufgesogen, und der Rest, zu dem der unermessliche Reichtum sittlicher Probleme und Aufgaben zusammenschrumpft, ist die weltabgewandte mystische Liebe zu einer Gottheit, von der der Metaphysiker nicht viel mehr zu sagen weiss, als dass sie eben nicht die Welt ist[18]).

Vor diesem Versinken in das Nichts einer metaphysischen Gottheit hat Hegel die Moral, indem er ihr in dem Aufbau des Rechtsstaats eine positive Aufgabe zuwies, gerettet. Aber anderer-

---

[18]) Die Ethik von Baader und Krause übergebe ich hier, weil ihr Einfluss auf die Entwickelung unserer Wissenschaft ein verhältnismässig geringer geblieben ist — vielleicht eben darum weil sie als klassisches Beispiel für die Wahlverwandtschaft von Asketik und Methaphysik gelten kann. Vgl. übrigens Jodl's Darstellung a. a. O. II, IV und V, 1.

seits bewegt sich seine Unterscheidung der Moral vom Recht in mehr als einer Hinsicht auf der von uns geschilderten Linie, auf welcher sich Metaphysik und Asketik, man möchte sagen, einem Verhängnis gemäss auch gegen den Willen der Metaphysiker die Hand reichen müssen, weil keine ohne die Hülfe der anderen ihren schwindligen Weg zu gehen vermag.

Hegel ist nun ohne Zweifel anderen Metaphysikern der Moral dadurch überlegen, dass er die Frage nach der Objectivierung des freien Willens in den Vordergrund stellt. Der Wille gewinnt objective Realität in der Form des Rechts, welches eben durch gesetzliche Einschränkung der Willkür, die Verwirklichung der Freiheit ermöglicht. Ferner hat Hegel bei seiner Unterscheidung der Moralität als innerer Selbstbestimmung, von der Sittlichkeit als Verwirklichung der sittlichen Idee in den sittlichen Organisationen der Familie, des Staates und der Gesellschaft die Zweckbeziehung der ersteren auf letztere nicht in Abrede gestellt. Der Staat ist es, in dem der sittliche Process sich realisiert; er ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, und sofern diese mit dem Göttlichen zusammenfällt, der in der Welt sich als organisatorische Macht entfaltende göttliche Geist. Die sittliche Selbstbestimmung oder die Moralität hat sich also auch auf die Verwirklichung der sittlichen Idee, wie sie im Staat und der Staatengeschichte sich vollzieht, zu richten. Nicht die Versittlichung der isolierten Person als Trägerin des freien Willens, sondern die Versittlichung der Welt, wie sie im Staat in die Erscheinung tritt, und wie sie von der höchsten Idee als immanentem göttlichen Willen bewirkt wird durch Vermittelung der Individualwillen ist das Endziel des sittlichen Processes. Ausdrüchlich hat Hegel gegen die Auffassung Kants sich verwahrt, derzufolge zum Zustandekommen einer guten Handlung nichts gehöre, als die Richtung des individuellen Willens auf ein isoliertes Abstract-Gutes, mag es als Gesetz oder als Idee vorgestellt werden[19]).

---

[19]) Vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke VIII) mit Phänomenologie des Geistes II, und Encyklopädie d. phil. Wissensch. VII, 2. (Ausg. von Kirchmann Bd. 30.) S. 401 ff., 415 ff., 422 ff.

Dennoch hat Hegel bei der genauen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moralität und Religion einen Gedankengang eingeschlagen, der ihn unvermerkt auf das Gebiet der asketischen Sittlichkeit hinübergleiten lässt. Die objective Sittlichkeit, die im Recht ihre Vorstufe hat, bezieht sich, wie gesagt, auf die Staatsbildung (wobei Hegel allerdings nicht der Nationalstaat, sondern ein Universalstaat vorschwebt). Die subjective Moralität als innere Seite des Rechts ist bei Hervorbringung jener so notwendig, wie Gesinnung und Motiv erst die Handlung als sittliche qualifizieren. Aber Hegel gibt andrerseits eine Erklärung der subjectiven Moral, welche ihre Zweckbeziehung auf die objective Sittlichkeit in Frage stellt. Und hier ist der Punkt, wo die asketische Consequenz seiner metaphysischen Erklärung des Sittlichen aus der absoluten Idee zutage tritt.

Während nämlich die objective Sittlichkeit direkt zur Staatsbildung führt, hat das Gewissen seine unmittelbare Zweckbeziehung auf das Absolute, die Idee, die Gottheit. Die ihm entsprechende (von ihm kaum zu unterscheidende) sittliche Gesinnung ist das Wollen des „Ansichguten". Insoweit decken sich Moralität und Religion, denn beide haben das Gute an sich zum Object, die Moralität im Willen, die Religion in der Vorstellung (welche die Philosophie zum reinen Begriff erhebt). Diese Gedanken bewegen sich augenscheinlich auf der Linie der asketischen Moral. Denn wenn das Gewissen oder die Gesinnung, ohne jede Rücksichtnahme auf die gegebenen, historisch entwickelten sittlichen Verhältnisse, sich ausschliesslich durch das Ansichgute oder die absolute sittliche Idee bestimmen lassen, so ist die asketische Moral, die sich den empirischen sittlichen Erscheinungen gegenüber abschliesst oder sie mit dem fanatischen Rigorismus der „absoluten" sittlichen Idee von sich abstösst, wie es scheint, die unvermeidliche Consequenz[20]).

Aber Hegel ist dieser Gefahr, ohne sie deutlich zu erkennen, ausgewichen. Und zwar gerade unter Anleitung seiner Metaphysik.

---

[20]) Vgl. die Entwickelung des Begriffs der Religion in der Religionsphilosophie (Werke XI u. XII).

Sowenig er die absolute Idee in einen Gegensatz zur Weltwirklichkeit, in der sie sich realisiert und durch deren Vermittelung sie erst voll und ganz zu sich selbst kommt, bringen will, sowenig will er grundsätzlich die Moral der Gesinnung durch die ausschliessliche Beziehung auf das Absolute in einen Gegensatz zur objectiven Sittlichkeit stellen. Die Welt ist Hegel ja nur das Anderssein der absoluten Idee und der Weltprocess der Process der Selbstvermittelung oder des Zusichselbstkommens der Gottheit. Gerade in der sittlichen Tätigkeit setzt sich die Idee in Wirklichkeit um, und die sittliche Wirklichkeit ist es, in welcher der absolute Geist sich realisiert. Demgemäss hat denn auch das Gewissen als religiöse Funktion die Zweckbeziehung aller sittlichen Tätigkeit auf das Absolute, aus dem sie herstammt, aufrecht zu erhalten und zugleich als moralische Funktion, alle Grundsätze und Tätigkeiten der sittlichen Vernunft an die höchste Vernunft als absolute Norm und als universelles Organisationsprincip, welches durch die vernünftigen Persönlichkeiten die Welt nach seiner idealen Tendenz gestaltet, zu binden und aus der Gebundenheit an's Absolute zu legitimieren.

Aber freilich wenn Hegel auch den asketischen Consequenzen der metaphysischen Moralerklärung ausweicht, was leistet ihm die absolute Idee zur Erklärung der sittlichen Tätigkeiten, Einrichtungen und Güter, die er in der Staatsidee zusammenfasst? Schwerlich mehr als nichts. Die höchste metaphysische Idee, aus welcher mit dem sittlichen der gesamte Weltprocess verstanden werden soll, und welche die Religion in der Form der Vorstellung, die Philosophie in der Form des Begriffs besitzen sollten, ist aber auch Hegel aus Interessen erwachsen, die mit der wissenschaftlichen Welterklärung wol in Zusammenhang stehen, aber nicht ohne Weiteres in ihren Dienst treten können.

Mag die Gottesidee immerhin durch Vermittelung der Welterfahrung entstehen, sich fort- und umbilden, mag immerhin bei ihrer Bildung auch das theoretische Interesse nach einer zusammenfassenden, einheitlichen Weltanschauung mitwirken — als wissenschaftliches Erklärungsmittel gebraucht, leistet sie nichts und kann sie nichts leisten, ob man sie nun auf das physische oder das mo-

ralische Gebiet anwendet, ob man einzelne Erscheinungen oder grössere Zusammenhänge von Erscheinungen mit ihrer Hilfe aufzuhellen versucht. So wenig der Physiker von Heute mit der Schöpfungsidee irgend eine Erscheinung oder ein Gesetz in der Natur wird erklären wollen, so wenig kann der Moralphilosoph mit dem Gedanken einer irgendwie vorgestellten Einwirkung des Ansichguten oder der Gottheit ein Phänomen im innersittlichen Leben aufhellen oder eine objektive sittliche Organisation verständlich machen. Religiöse Glaubenssätze, die auf ihren eigenen Wegen gewonnen, innerhalb ihrer eigentümlichen Sphäre ihr Recht und ihre Geltung haben mögen, lassen sich eben nicht als wissenschaftliche Erklärungssmittel gebrauchen, ganz einerlei wie man dabei den Gedanken einer absoluten Causalität fassen und anwenden mag[21]).

Der bedeutendste Moralphilosoph aus der romantisch-speculativen Epoche unserer deutschen Philosophie, Friedrich Schleiermacher, hat sich dieser wichtigen Einsicht sowenig wie Kant verschlossen. Aber er hat sowenig wie Kant ihre Consequenzen gezogen und in seiner Ethik zur Anwendung gebracht. Wie Kant aus dem mythischen Faktum des apriorischen absoluten Sittengesetzes die für ihn massgebenden sittlichen Phänomene: Willensfreiheit und Verpflichtung erklären zu können meinte, so hat Schleiermacher die inneren sittlichen Phänomene ebensowol wie die sittlichen Organisationen und Güter aus seiner metaphysischen Grundidee, der Einheit des Idealen und Realen, aus welcher er übrigens die ganze Welt zu deuten unternimmt, erklären können. Da aber Schleiermacher, wie Schelling und Hegel, im entschiedensten Gegensatz zu dem Kantischen Dualismus steht und der individuellen Wirklichkeit ein ganz anderes Verständnis entgegenbringt wie seine grossen Vorbilder Platon und Spinoza, so hat er auch die asketischen Consequenzen der metaphysischen Moralerklärung vollständig vermieden. Seine Moralphilosophie scheint daher aus dem Rahmen unseres Themas herauszufallen. Ich behandele sie hier

---

[21]) Vgl. die Darstellung der Hegelschen Ethik bei Jodl a. a. O. II, IV, 2 und V, 3 und Zeller, a. a. O. S. 813ff.

dennoch als klassisches Beispiel eines durchgeführten Versuchs die metaphysische Erklärungsweise auf die natürliche Moral anzuwenden und zugleich als negative Probe auf die Richtigkeit meiner Voraussetzung, dass die Metaphysik zur Asketik gehört, in der Anwendung auf die natürliche Moral aber den wissenschaftlichen Dienst nicht zu leisten vermag, der von ihr erwartet wird.

Schleiermacher unterscheidet sich freilich von den bisher besprochenen Metaphysikern der Moral dadurch, dass er das organisatorische Moralprincip nicht jenseits des sittlichen Processes sucht und etwa in der Hypostasierung des Begriffs des Ansichguten oder des absoluten Sittengesetzes findet, sondern dass er es den Bedingungen der Entwickelung der empirischen Sittlichkeit entnehmen will. Der sittliche Process ist ihm aber eine Teilerscheinung des allgemeinen Kulturprocesses. Das sittliche Handeln ist Vernunfthandeln wie das kulturelle; und in diesem Sinne kann man alle auf die Erkenntnis und Beherrschung der Natur gerichteten Tätigkeiten vom Ackerbau und der Technik an bis zu Wissenschaft und Kunst als sittliche Tätigkeiten bezeichnen. Wie sich der Kulturprocesses aus der chaotischen, verworrenen Einheit des Idealen und Realen, der Vernunft und der Natur, durch den bewussten und entschiedenen Gegensatz dieser beiden, die Welt constituirenden Faktoren, zu einer Versöhnung und Harmonie derselben hinbewegt, so auch der sittliche, in dem das Vernunfthandeln den höchsten Grad der Aktivität erreicht. Im engeren Sinn des Wortes geht der sittliche Process auf eine harmonische Ausgestaltung des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft aus, in welcher die allgemeinen und die individuellen Interessen ihren Ausgleich finden sollen. Beides aber bedingt sich gegenseitig. Die sittliche Organisation der Gesellschaft ist ebenso wie die sittliche Bildung des Einzelnen bedingt durch die Wechselwirkung mit der Natur und durch die wissenschaftliche und technische Naturbeherrschung; andererseits ist die erfolgreiche Beherrschung und Organisation der Naturwelt bedingt durch die rechtliche und sittliche Ordnung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen, auf welche die geordnete Arbeitsteilung und der Güteraustausch beruhen. Das Endziel des gesamten Kulturprocesses aber wäre die Herstellung einer völligen Har-

monie zwischen Mensch und Mensch, in welcher die individuellen und die allgemeinen Interessen ihre Versöhnung gefunden hätten auf Grund einer ebenso völligen Harmonie zwischen Menschheit und Natur, wie sie das Ergebnis der wissenschaftlichen und technischen Naturbeherrschung sein würde. Auf eine solche Harmonie und Versöhnung aller Gegensätze, wie zwischen Mensch und Mensch, so zwischen Menschheit und Natur zweckt der Weltprocess ab. In ihr wären Ideales und Reales, Vernunft und Natur versöhnt, der Streit aller Gegensätze aufgehoben; die ganze Welt erschiene dann in der Mannichfaltigkeit ihrer zum Ganzen verbundenen Teile als der reine Spiegel der ihr zu Grund liegenden absoluten Einheit des Idealen und Realen, welche die Gegensätze, die in ihr liegen heraustreten lässt, um sie zu überwinden und zu versöhnen und somit durch den Weltprocess selbst in den Vollbesitz ihres eigenen Wesens — der Einheit in der Vielheit — zu gelangen.

Ich habe andernorts Schleiermachers Ethik vollständig dargestellt und allseitig gewürdigt. Hier hebe ich unter Verweis auf diese Darstellung folgende Momente hervor[22]).

Schleiermacher ist Metaphysiker sofern er die gesamte Weltentwickelung als Emanation einer absoluten Einheit des Idealen und Realen auffasst und ihr Endziel in einer völligen Harmonie aller mit der Weltentwickelung hervortretenden Gegensätze findet, in welche das Absolute gleichsam auseinandergeht, um sich durch Ueberwindung und Versöhnung derselben wiederzufinden. Aber er will es insofern nicht sein, als er die Idee der höchsten Causalität als einen Grenzbegriff bezeichnet, den wir bilden müssen, um unsere Welterkenntnis zu einem gewissen Abschluss zu bringen, der aber sowenig eine wirkliche Erkenntnis repräsentiert, als uns eben das Absolute niemals „an sich“, sondern immer nur in seiner Entfaltung im Weltprocess gegeben ist. Eben dadurch unterscheidet er sich von Hegel (mit dem er im Uebrigen in einer sehr weit gehenden Uebereinstimmung sich befindet), dass er in Abrede stellt, dass die absolute Einheit Gegenstand begrifflichen Wissens

---

[22]) Vgl. mein Buch: Schleiermachers Theologie mit ihren philos. Grundlagen I, S. 98—151.

werden könne, und vielmehr behauptet, dass sie immer nur im unmittelbaren Gefühl (nämlich im Gefühl der absoluten Abhängigkeit) erlebt werde und auch da nur durch Vermittelung der Anschauung des Weltganzen, in der sie sich so gewiss realisiert, als sie losgelöst von ihm zum „leeren Phantasma“ werden müsste.

Dieser letztere Gesichtspunkt ist von entscheidender Bedeutung wie für die Beurteilung des ganzen Schleiermacherschen Systems, so insbesondere für die seiner Moralphilosophie. Wie sich die absolute Einheit des Idealen und Realen im Weltprocess realisiert, so gibt es auch keine Beziehung zu ihr, die nicht durch die Welterfahrung bedingt und vermittelt wäre. Ohne den Gegensatz des Individuellen und des Allgemeinen, des Idealen und Realen, des Einen und Vielen, des Geistes und der Natur — oder wie man immer den die Welt durchziehenden grossen Gegensatz bezeichnen will — würde es keine Bewegung und keine Entwickelung in der Welt geben; ohne die alle Bewegung und Entwickelung beherrschende Tendenz auf Ueberwindung, Ausgleichung, Versöhnung dieses Weltgegensatzes würde die Weltbewegung kein erkennbares und befriedigendes Endziel hervortreten lassen. Trägerin dieser Einheitstendenz ist die Vernunft; und eben darum ist sie das tätige, auf Erkenntnis und Organisation der Natur gerichtete Princip, welches freilich ohne diese sowenig gedacht werden kann als es sich ohne sie irgendwie bestätigen könnte. Diese Einheitstendenz, welche die Welt zu einem „harmonischen Kunstwerk“ gestalten soll, waltet als Naturgesetz in der Natur, als Sittengesetz in der Gesellschaft, als Weltgesetz im Universum. Als Princip des Erkennens verbürgt sie die Uebereinstimmung der Denk- und Seinsformen, als ästhetisches Princip die Harmonie des Vielen im Ganzen, als kulturelles Princip die Organisation der Natur durch den Geist, als sittliches Princip die Ausgleichung der individuellen und allgemeinen Interessen, die Versöhnung der Gesellschaft in ihren verschiedenen individuellen Erscheinungsformen. Diese Einheitstendenz in ihrer weltbewegenden Macht ist das Absolute, das Göttliche selbst, welches die gegensätzliche Welt in unbedingter Abhängigkeit von sich hält und vom Menschen, sofern er sein enges Selbstbewusstsein zum Weltbewusstsein erweitert, im unmittelbaren Bewusstsein

oder im Gefühl erfasst wird. Dieses „religiöse“ Gefühl der absoluten Abhängigkeit der ganzen geteilten Welt von einer absolut einheitlichen Causalität (eben der Identität des Idealen und Realen) liegt daher allen Lebensfunctionen des Menschen zu Grunde: dem Erkenntnisprocess, dem ästhetischen Urteilen und Handeln, der technisch-kulturellen Arbeit, dem sittlich-socialen Handeln.

Die sittliche Gesinnung als Tendenz auf einheitliche Organisation der Gesellschaft wurzelt daher auch für Schleiermacher im religiösen Gefühl der absoluten Anhängigkeit von der einheitlichen Weltcausalität, und sie ist in gewisser Hinsicht gar nicht von ihm zu unterscheiden. Da aber die absolute Einheit (oder die Gottheit) ausserhalb des Weltprocesses, der ihr eigenster Lebensprocess ist, gar nicht existiert, so gibt es auch keine Beziehung der sittlichen Gesinnung auf Gott, in der nicht die Beziehung auf die Welt mitgesetzt wäre. Damit ist die mystisch-asketische Moral grundsätzlich und vollständig beseitigt. Sowenig es für Schleiermacher eine religiöse Beziehung auf die Gottheit „an sich“, d. h. wie sie etwa abgetrennt von der Welt vorgestellt werden soll, gibt, sowenig gibt es eine sittliche Gesinnung oder ein Gewissen oder gar eine sittliche Tätigkeit, die lediglich auf das Sittliche „an sich“ d. h. abgesehen von seiner Betätigung in der Welt bezogen werden könnte. Selbst die ästhetische-symbolische Darstellung (in der Kunst und im Kultus) der Harmonie des Idealen und Realen hat niemals „die absolute Einheit“ als solche zum Object, sondern immer nur wie sie als das harmonisierende, versöhnende Element im Sinnlichlich-Weltlichen auftritt. Und das kann nicht anders sein, da nach Schleiermachers metaphysischem Kanon die Einheit sowenig ausser der Vielheit, Gott sowenig ausser der Welt gedacht werden können als sie eben nur in dieser zur Wirklichkeit kommen.

Die Ansätze zu einer mystisch-asketischen Auffassung und Ausgestaltung (wenn man dieses Wort hier gebrauchen darf) des religiösen und beziehungsweise sittlichen Verhältnisses fehlen natürlich bei einem Manne nicht, der Spinoza eine Locke geopfert, mit den Romantikern bei Tische gesessen, aus dem ewig frischen Quell des platonischen Idealismus geschöpft und in den Nebeln der

Schelling-Hegelschen Metaphysik die Pfade methodischer wissenschaftlicher Forschung nicht verloren hat. Aber abgesehen von solchen Anwandlungen persönlicher Art, — in der Architektonik seiner Moralphilosophie hat Schleiermacher für ein s. g. religiössittliches Verhältnis, welches Gott ohne die Welt und ausser der Welt haben möchte, nirgends eine Stelle[23]).

Eben darum muss gerade hier die Frage aufgeworfen werden, was denn nun das Aufgebot seiner Identitäts-Metaphysik zur Erklärung des moralischen Processes und seiner Erzeugnisse geleistet habe. Die Antwort auf diese Frage kann aber doch nur eine doppelte sein: sehr viel, wenn man sich damit begnügt, den moralischen Process, wie er sich im Einzelnen, in der Familie und Gesellschaft, im Staat und Völkerverkehr abspielt, lediglich unter dem ästhetischen Gesichtspunkt einer herzustellenden, auf Ausgleichung der verschiedenartigen Interessen beruhenden Harmonie der menschlichen Gesellschaft betrachten will — und sehr wenig, wenn man den wirklichen geschichtlichen Faktoren und Bedingungen nachspüren will, welche bei der Bildung moralischer Personen und Organisationen wirksam gewesen sind und fortwährend wirksam sind.

Bleiben wir auf dem Boden der geschichtlichen Entwickelung und Gestaltung des sittlichen Lebens stehen, und messen wir an ihm die metaphysischen Erklärungen des Sittlichen, welche sich ja gleichfalls historisch entwickelt haben, so werden wir uns dem Schlussergebnis nicht entziehen können: wo das Sittliche hypostasiert und zu einer Realität erhoben wird, die ausser und über der empirischen Sittlichkeit stehen soll (als absolute Idee, als Gesetz, als Gottheit) zieht es das menschlich Sittliche aus der Bedingtheit durch die empirischen Verhältnisse heraus (als rein innerliche Gesinnung, absolute Verpflichtung, Gewissen) und gibt ihm eben durch die ausschliessliche Beziehung auf das verabsolutierte Sittliche die mystisch-asketische Form; — wo aber die metaphysische Idee des Ansichsittlichen, wie immer sie des Näheren bestimmt werden mag, in den empirischen sittlichen Process zu dessen Er-

---

[23]) a. a. O. S. 85 ff., 173 ff.

klärung und Begründung hineingelegt wird, leistet sie nicht das Erwartete und löst sich selbst in die Fülle empirischer Bedingungen und Faktoren, aus welchen die wirkliche Sittlichkeit erwächst, auf.

Die Frage aber, auf welche die Metaphysiker heute noch mit Vorliebe den Finger legen, wie sich das Notwendige und Allgemeingiltige im inneren sittlichen Leben und in seinen äusseren Organisationen erklären lasse, wäre jedenfalls mit Hilfe der vergleichenden Sittengeschichte auf ihren Sinn und ihre Berechtigung erst zu prüfen, bevor man den verzweifelten Versuch erneuern will, sie mit Mitteln zu lösen, welche „jenseits“ der geschichtlichen sittlichen Wirklichkeit gesucht werden sollen.

XI.

Zwei unbekannte Dialoge Giordano Bruno's nebst biographischen Notizen.

Von

C. Güttler in München.

Aus den zahlreichen Bruno-Biographien ist bekannt, dass der Philosoph im Jahre 1585 nach der Abberufung des Gesandten Castelnau de Mauvissière aus London, zum zweiten Mal nach Paris kam und dort vom Oktober 1585 bis 25. Mai 1586 verweilte. An diesem Tage (Pfingstfest) fand jene grosse Disputation in der Aula des Collége de Cambray (heutiges Collége de France) statt, in welcher ein junger Pariser, Jean Hennequin, als Respondent fungirte. Die 120 Thesen, welche zu vertheidigen waren, sind jedoch erst während Bruno's Aufenthalt in Wittenberg gedruckt worden[1]). Leider geben weder die Akten der Sorbonne, noch jene des Collegs von Cambray über den Verlauf dieser Disputation und deren für Bruno augenscheinlich unangenehme Folgen irgend welche Auskunft[2]). Das Protokollbuch der Sorbonne, Conclusions 1540—1606 (Aktenkarton M. M. 268), welches ich im National-Archiv zu Paris einsehen konnte, erwähnt zwar einer Sitzung an der Vigil des

[1]) Jordani Bruni Nolani Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis propositorum. Vitebergae apud Zachariam Cratonem 1588, Fiorentino: Vol. I pars I. Ich schliesse mich in der Deutung des zweifelhaften „Camoeracensis" der einfachen und natürlichen Auslegung Fiorentino's p. XXIII an.

[2]) Die vorhandenen Dokumente des Collége de Cambray, dit des trois évêques, réuni plus tard au collége de Louis XIV (Karton S. 6390/I M. M. 109. 110. M. M. 372) enthalten die Fundationsurkunde, Statuten, Reglement, hauptsächlich aber Renten- und Besitztitel nebst Rechnungen und Quittungen.

Pfingstfestes (24. Mai n. St.), Bruno's Name wird aber nicht genannt. Die vier in dieser Sitzung gefassten Beschlüsse beziehen sich: 1) auf die würdige Feier des Festes, 2) auf die Reception zweier neuer Lektoren, 3) auf die Ernennung zweier Commissarien behufs probatio morum eines um Aufnahme bittenden Magister's und 4) auf Verwaltungsangelegenheiten. Ausser dieser Sitzung wurden im Jahre 1586 deren noch sechs gehalten, keine enthält ein Wort über den Aufenthalt Bruno's und dessen 120 Thesen. Auch in den Conclusions de la Faculté de Théologie (M. M. 249/50) mit dem Jahr 1533 beginnend, findet sich nichts Derartiges vor, obwohl die Fakultät häufig in die Lage gekommen ist, Thesen zu qualificiren. Desgleichen habe ich die Originalbriefe der französischen Könige an die Sorbonne aus dem sechzehnten Jahrhundert (M. M. 283, von 1510—1623; M. M. 284 von 1517—1647) durchgegangen, da sich Bruno bei seinem ersten Pariser Aufenthalt 1582/3 dem Könige Heinrich III. zu empfehlen wusste, aber gleichfalls ohne Resultat.

Sicher ist, dass Bruno nach der Rückkehr aus England sich mit dem Studium mathematischer Werke beschäftigt hat. Zu seinen persönlichen Freunden gehörte Fabricio Mordente aus Salerno, von dem wir wissen, dass er weitere Reisen machte, an den Höfen des Herzogs Alexander Farnese von Parma sowie des Kaisers Rudolph II. als Mathematiker angestellt war, und mit Hülfe eines zerlegbaren, vierspitzigen Visirzirkels die Winkeltheilung und Gradmessung zu erleichtern suchte. Dem Mordente zu Ehren schrieb Bruno zwei Dialoge: „Jordani Bruni Nolani Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim. Parisiis, ex Typographia Petri Chevillot in vico S. Joannis Lateranensis sub Rosa rubra, 1586.“ Beide Schriftchen sind in der grossen Florentiner Ausgabe von Tocco und Vitelli 1889 veröffentlicht, scheinen aber in der Originalausgabe sehr selten zu sein, wenigstens fehlen sie in der reichhaltigen, 127 Nummern umfassenden Brunolitteratur des Britisch Museum's[3]). Dagegen besitzt die Nationalbibliothek

---

[3]) Berti (G. B. Vita e dottrina. Nuova edizione 1889) giebt p. 203 über

zu Paris ein in Schweinsleder gebundenes Exemplar (klein Oktav), in dem ich noch zwei kleine, unbekannte Publikationen eingebunden fand. Das Volumen führt den Titel: „Philothei Jordani Bruni Nolani Dialogi: Idiota triumphans, de somnii interpretatione, Mordentius, de Mordentii circino. Ad illustrem admodumque rev. D. D. Petrum Dalbenium, abbatem Bellevillac. Imprimé à Paris pour l'auteur. 1586." Dalbenius ist derselbe Prälat, dem auch die kleine Schrift: „Figuratio aristotelici physici auditus ad ejusdem intelligentiam atque retentionem per XV imagines explicanda, 1586, P. Chevillot," gewidmet ist.

Aus dem Zusatze: „imprimé pour l'auteur" und der mangelnden Paginirung, geht hervor, dass Bruno die Kleinigkeit nicht für den Buchhandel geeignet hielt. Die Anrede an Dalben umfasst 1 Blatt, der Dialog „Idiota triumphans seu de Mordentio inter geometras deo dialogus," geführt von Philotheus und Savolinus zählt 8 Blätter. Darauf folgt die zweite Nummer: „J. B. N. Dialogus, qui de somnii interpretatione seu geometrica sylva inscribitur", mit den beigedruckten sieben Erläuterungsfiguren gleichfalls 8 Blätter stark. Erst hieran schliessen sich mit eigenem Titelblatt die von den Biographen erwähnten „Dialogi duo de Fabricii Mordentis adinventione" mit paginirten Blättern p. 20.

Die beiden zuletzt genannten Werkchen sind der Zeit nach die früheren. Bruno will die fast göttliche Erfindung seines Landsmannes, auf dessen Freundschaft er stolz ist, populär machen und glaubt sich als Philosoph besonders dazu berufen: „Nonne qui hominem ab injuria potest eripere et non eripit in equo est atqui ille qui infert injuriam? Nonne divinis hominibus adsistere, Deo inhabitanti divinisque geniis adstantibus est adsistere?" Im ersten

---

Mordente nähere Auskunft und nennt auch die langathmigen Titel zweier seltener, zu Antwerpen 1591 und Rom 1598 gedruckten Werke, aus denen hervorgeht, dass sich Mordente u. a. auch mit der Quadratur des Kreises beschäftigte. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt eine kurze, zu Paris 1626 gedruckte Schrift: „L'usage du Compas de Fabrice Mordente de Salerne mathematicien du Prince Alexandre Fernese. Practiquée avec grande industrie et diligence par Michel Connette". Sie enthält Abbildung und Beschreibung des Zirkels sowie dessen Verwendung bei Construktionsaufgaben, Distanz- und Höhenmessungen.

Dialoge wird gezeigt, dass das ptolemäische System das Haupthinderniss sei, um zu richtigen Begriffen über die Gestalt der Erde zu gelangen. Der zweite Dialog beschäftigt sich speciell mit dem Zirkel des Mordente, beschreibt dessen Abweichungen von der bisher üblichen Form und zeigt an Beispielen die Verwendung.

Der Erfolg des Popularisirens muss kein bedeutender gewesen sein, denn Bruno sah sich veranlasst, auf den Gegenstand zurückzukommen. Die Anrede an Dalbenius soll insbesondere alle Einwürfe, die man aus dem nicht zunftmässig gelehrten Stande des Mordente (er ist der „Idiota“:) etwa erheben könnte, entkräften.

Ich setze sie wörtlich her:

„Quemadmodum, illustris domine, thesaurum turpiter sordideque involutum atque collocatum, quem rusticus, pauper, situ obsitus, mendicus et cujus bona omnes dedignantur aspicere, minimi fieri, negligi, saltemque plus quam satis suspectum esse constat, ita ferme accidit, ut et prudentissimos quosque ambigere viderim, de illius tibi optime notae gemmae praecio, quam elapsis mensibus (divinum Geometrarum oraculum) Mordentius noster, sine grammatica literatus, sine philosophia sapiens absque naturali artificiosoque eloquio demonstrator, sine aliis Matheseos partibus argumentosus, absque completo Geometriae habitu technicaque applicatione cosmimetra, publice venale exposuit. Cujus successus deploranda conditione nec non ejusdem Mordentii precibus commotus, dialogos Mordentium et de Mordentii circino compilavi. Ubi vero hisce aliisque nostris commendationibus verificationibusque fidem pro dignitate nacta est Mordentii margarita, contingit, ut non propterea Mordentius melior proque ipsa possessione suo jure ditior haberetur cum non ex ejus ingenii inculto agro effossam inventionem, sed surreptitiam ex ignoto alieno usurpationem existimarent, indeque mihi tum ut nimis imprudenter incredulo irridebant, tum etiam ut citra modum (haud scio quam impense in laudes dignius expendendas) prodigo, utpote de Salernitana musca Olympicum elephantem efficienti insultabant. Hinc denuo compulsus dialogum apologeticum de Mordentio inter Geometras deo, dictis praeponendum statui, cui adnexus et alius qui „de somnii interpretatione“ inscribitur, ne magnificos fractio-

narios lateat, nos minime rei ignorantia, sed ea quae virum philosophum decet indulgentia de Mordentiana pauperie alioqui (citra ejus margaritae praejudicium) dissimulasse. Haec tibi interim offerre libuit veluti cui melius studiorum nostrorum fructus convenire arbitror, utpote qui et artes calles et causas non ignoras deque universis incorruptissimus judex esse potes. Vale.“

Das folgende Wechselgespräch zwischen Philotheus (Bruno) und Savolinus[4]) hat lediglich den Zweck, die Anwendung des Ausdruckes „deus“ auf den Mordentius zu rechtfertigen. Es zeigt nebenbei auch den ausgesprochenen Pantheismus Bruno's: „Quid, non fas esse dicis (o Savoline) Mordentium nostrum appellari prope divinum, naturae operantis instrumentum atque tipum, inventionum mechanicarum parentem, collapsarum artium instauratorem, perditarum revocatorem, novarum inventorem, a quo centum divis debeantur hecatombes, cui antiquiores cedere debeant geometrae et quem unum in caelum efferant posteriores?“ Worauf Savolinus erwidert: „Quoniam idiotam, purum mechanicum, sermone indisertum et infantem, artium caeterarum quae faciunt ad veritatem ejus artis quam profitetur imperitum, sic celebri quadam ratione praeditum video.“ Auf diesen nahe liegenden Einwand antwortete Philotheus mit einer längeren, an Citaten und historischen Daten reichen Replik. „Nonne toties facto comprobatum exstat, ut per parvulos rusticos atque stultiores ipsi sapientiores prudentioresque vincerent? Cur non expedit, divinitatem ubicumque pro subjecti capacitate se promat, admirari, colere, exosculari? Ideone tibi deorum imminuit auctoritatem, vilescatque majestas, quod dignetur interdum has humiles habitare casas et sordida rura? Naturam certe atque deus (cujus illa manus quaedam est) magis honorare licet, quam similes nobis homines: in hominibus autem eos interdum qui dum minus arte valent, magis naturae motibus aguntur, dumque minus proprio reguntur ingenio adeo magis agitantur alieno, ut ab intelligentia non errante (cujus nutibus maxime subesse solent) aptius quocumque et sine controversia perducantur. In iis igitur qui aguntur magis quam agant amplius

[4]) Ein Savolinus tritt auch in der „Bestia trionfante“ als Interlokutor auf, cf. Berti p. 25.

rectiusque divinitatem colunt et admirantur, quoad equidem per ipsos tanto magis diviniora se promant, quanto ad industriosos actus propria facultate prosequendos a naturae matris gremio minus abstrahuntur."

Und nun erhalten wir behufs Exemplifikation eine längere Liste der pueri, puellae, agricolae, piscatores, welche vorahnend in die Zukunft blickten, der Sybillen, Propheten, Apostel, die nicht durch eigenen, persönlichen Werth Andere übertroffen haben, sondern „ob eam causam, quod divina efficacia virtus, donum, admonitio, flagellum, in ipsis vel per ipsos revelantur, quam per spiritus hominum ingenio clariorum." Selbst das Thierreich z. B. der Esel Balaam's gehört in diese Kategorie. „Nonne per illius asinae linguam docere voluit (divina efficacia) deum Balaamum sanctius et verius prophetari? Nonne certas aves augures habent pro divinis, ut quas quodammodo colant et a quarum nece et esu abstineant? Nonne ideo brutae quaedam summo in honore habent haruspices, e quorum visceribus secretiora divinitus sciscitanda exspicantur?" Der gesammte Thierdienst der alten Aegypter hat nicht das Thier als solches, sondern die divinitas zum Gegenstande, die sich den verschiedensten Gestalten mittheilt. Auch die Israeliten haben unter demselben Einflusse des Symbols die Schlange und den Ochsen verehrt. Wenn das alles richtig ist, warum soll ein Philosoph nicht das Recht haben, einen befreundeten Geometer als „deum quendam" anzusprechen und ihn als „numen" an den Himmel zu versetzen? Savolinus meint, dass die Erfindung des Mordentius dazu nicht so recht genüge, worauf Philotheus erwidert: „Nonne ex una operatione medicam dicunt melissam? Nonne ex unius membri celebritate hortulanum et omnino incultum virum in deum sibi adoptavere Lampsaceni?" Nochmals erwidert Savolin, dass alle diese Gründe nicht hinreichen, den Mordentius als „inventionum mathematicarum parentem" zu bezeichnen. Diesen Einwand lässt aber Philotheus nicht gelten, sondern entgegnet: „Multi nimirum sunt formalium rationum progressus, qui e simplici quodam jacto semine delitescere possunt, qualiacunque ista sint et quantumcunque tibi parva videantur. Ad practicos igitur geometras omnes qui futuri sunt et quibus hoc adinventum usui venire contigerit,

spectat, ut non modo istum veluti patrem agnoscant et revereantur, sed et Salernitanam terram velut patriam concelebrent quae ipsum effudit.“ Nunmehr giebt Savolinus nach, dass das göttliche Princip, welches wir in manchen Thieren bewundernd wahrnehmen (admiramur), auch in den Idioten d. h. Ungelehrten als göttliche Inspiration angesehen werden könne.

Der zweite Theil des Dialogs (Dialogi secunda pars, continens quorundam deliriorum excusationem) beabsichtigt gleichfalls die Epitheta „deus“ und „divinum“ in Bezug auf Mordentius zu sichern. „In dictis scriptisque Mordentii nihil habes, quod oraculum non sapiat, quodque non modo quasi de tripode, sed ad majorem confirmationem quasi de tetrapode depromptum prolatumque apparent.“ Das Gespräch schliesst mit den Worten: Phil. „Inter probos enim et apud deos decentius est, ut aliquis ita se excuset ut dicat, se favisse indigno qualem non norat quemque dignum poterat suspicari: quam ut respondeat, se detraxisse probo illumque laesisse, quia probum dignumque nesciebat, improbum et indignum credere aliqua ratione poterat. Cum igitur non impossibile sit, ut ist-haec per idiotam inveniantur, tutius erit ita credere, quam ita ut isti tecum asserunt contestari. Ubi enim sine expressa ratione quantumvis verisimili conjectura detrahimus (etiam si vere detrahamus), sine invidiae malignitatisque nota in animo male prono inpicta non videbimur. A nobis vero non solum invidia atque detractio, sed et invidiae atque detractionis species abesse debet.

Savolinus: Recte ais.“

Der zweite Dialog „de somnii interpretatione“ ist ausschliesslich mathematischen Inhaltes und dient nur zur Beschreibung der beigegebenen geometrischen Figuren. Ein besonderer Werth ist ihm um so weniger zuzusprechen als der Ausdruck „somnium“ besagen will, Figuren nebst Erläuterung seien dem Verfasser im Traume zu Theil geworden. Möglich, dass ein in die technischen Details der damaligen Messkunde eingeweihter Geometer in diesem Abschnitte noch etwas historisch Interessantes findet, für die sonstige Beurtheilung Bruno's sind sie völlig belanglos.

Für Bruno-Forscher möchte ich noch einige, wenngleich im Endergebnisse negative Notizen hinzufügen. Nachdem Bruno Italien verlassen und das Ordenskleid definitiv abgelegt hatte, gelangte er nach Genf, hierauf über Lyon nach Toulouse, Paris, London, Oxford, und nochmals nach Paris. Ueber die Einzelheiten des Genfer Aufenthaltes, sind wir durch den dortigen Archivdirektor Theophil Dufour aktenmässig unterrichtet[5]), über die bei weitem längeren Stationen in Frankreich und England mangelt es an Quellen der Zeitgenossen gänzlich. Bruno entfaltete in Paris wie in London seine ganze literarische Kraft, er stand im Connex mit gekrönten Häuptern (Heinrich III, Elisabeth), verkehrte mit Gesandten und Diplomaten (Mendoza, Mauvissière, Sir Philipp Sidney, Greville Fulk), unkritische Verehrer lassen ihn in nächste Berührung mit Shakespeare kommen[6]), von der Pariser Disputation liegen die Thesen vor, von einer anderen, zu Oxford im Juni 1583 ausgefochtenen Streitsache erzählt er selbst in der „Cena delle ceneri"[7]); Caesar Bulaeus reproducirt in seiner Historia Universitatis Parisiensis 1679 T. VI. p. 786 den Brief, welchen Bruno anlässlich der Disputation an den Rektor der Universität, Jean Filesac richtete[8]), eine ähnliche Eingabe an den Vice-Kanzler von Oxford ist wörtlich der lullischen Schrift: „Explicatio XXX sigillorum" s. a & l. vorgedruckt, — aber nirgends finden sich Archivbeläge, nirgends ein sicheres Autograph oder ein Codex. Ich habe mir, in der Hoffnung auf unedirte Ausbeute alle Mühe gegeben, in den Bibliotheken zu London (Britisch Museum und Guildhall), Oxford (Bodleyana), Paris (B. nationale, Mazarina, Geneviève, Sorbonne, Arsenal, Archives nationales), Aktenbeläge oder wenigstens Hinweise darauf zu eruiren, leider vergeblich. In dem dreibändigen

---

[5]) Théophil Dufour: G. B. à Genève, Documents inedits Genève, 1884.

[6]) Bayersdorff: G. Bruno u. Shakespeare, Programm des Gymnasiums zu Oldenburg 1889, bestreitet mit Erfolg die Shakespeare-Hypothese.

[7]) Lagarde: Opere I. 1888 p. 176.

[8]) M. Crevier: Histoire de l'Université de Paris, depuis son origine jusqu'en l'année 1600. Paris 1761 VI p. 384 und C. Jourdain: Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisiensis ab ejus origine ad finem decimi sexti saeculi Parisiis 1862 p. 401 schöpfen ihren Bericht beide aus du Boulay.

Foliantenwerke: Les mémoires de Michel de Castelnau, Seigneur de Mauvissière, illustrez et augmentez de plusieurs commentaires. Bruxelles, 1731, wird nicht einmal Bruno's Name genannt. Greville Fulk: The life of the renowned Sr. Philip Sidney London 1651, und: Correspondence of Phil. Sidney and Hubert Languet, London 1845 erwähnen ihn ebensowenig. Eine neue Biographie: Fox Bourne: Sr. Philip Sidney, Type of english chivalry in the Elisabethan Age. London 1891, bringt nur Bekanntes. A. Wood: Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis, 1674, giebt p. 299 eine lange Beschreibung über die zu Ehren des polnischen Woiwoden Albert von Lasko und des Kanzlers, Robert Dudley, Grafen von Leicester vom 10. bis 13. Juni 1883 veranstalteten Festlichkeiten: feierlicher Empfang, Festreden, Festtheater, Feuerwerk, Geschenke, Abschied, Alles wird genau aufgezählt, auch die grosse „disputatio in theologia, jure civili, medicina, philosophia naturali et morali", in der Oxforder Hauptkirche ad beatam Virginem, wobei Bruno den Doctoren der Universität so bös mitgespielt haben will, erhält die gebührende Beleuchtung, allein Bruno wird von dem sonst sehr gewissenhaften Chronisten nicht genannt[9]). Die drei Sammelwerke: Boase. Register of the University of Oxford. Vol. II. 1571—1622 Oxford 1885, Historical Registers of the University of Oxford 1888; und The members of the University of Oxford 1500—1717 by Forster, being the matriculation Register of the University. Oxford, 1891, kennen Bruno nicht. Der Foliant: Athenae Oxonienses.

[9]) Berti setzt S. 175 irrthümlich den Monat December für die Disputation an und hält S. 171 ebenso irrthümlich den Festredner Tobias Matthew (später Erzbischof von York) für den Vice-Kanzler. Nach Ausweis der Register bekleidete 1583 Thomas Thornton B. D. Canon of Christ Church das Vicekanzleramt. — John Nichols: Progresses, public processions and magnificent festivities of queen Elizabeth, London 1823, spricht gleichfalls von dem Aufenthalte des polnischen Edelmannes am Hofe und nennt ihn: Free-Baron of Lasko, Voiode or Palatin of Siradia in Poland. (Sieradz und Lask sind zwei Städte Russisch-Polens im südlichen Flussgebiete der Warthe.) Nach derselben Quelle hätte der Vice-Kanzler Hoveden D. D. geheissen, während der Senior Proktor Thomas Leyson als Moderator fungirte. Den Registern zufolge war aber Hoveden schon 1582 Vicekanzler. — Bei Sigwart (Kleine Schriften, 1889) ist S. 303 wohl nur aus Versehen Johann de Lasko, anstatt „Albert" gedruckt.

An exact History of all the Writers and Bishops of Oxford. from the 15th year of King Henry VII (1500) to the End of the year 1690. To wich are added the Fasti or Annals of the said University for the same time. London. St. Pauls Churchyard, 1691, giebt über Bruno keine Auskunft. Die Bodleyana ist von den beiden verdienstvollen Gelehrten, welche dieselben leiten, vergeblich nach Nova durchsucht worden. Von der Ansicht ausgehend, dass vielleicht der Brief, den Bruno an den Prokanzler der Universität richtete, im Archive zu finden sein möchte, sprach ich hierüber mit dem derzeitigen Vorstande desselben im Christ Church College, Rev. J. Vere Bayne und ersuchte um Nachforschungen. Seine Antwort lautete: Ch. Ch. Oxford 21. Apr. 1892.

Dear Sir,

In the Chancellor's letter to the University Albertus a Lasco is called „The Palatin Laskey“ and his visit is reckoned from Monday 10. June 1583 till the Thursday following. The University made Decrees „ad Comitem Palatinum et Cancellarium accipiendum“; and among other things Disputations were to take place „in Ecclesia Stae Mariae.“

But the name of Giordano Bruno does not occur anywhere, that I can see, and I have looked through the Records with some care. Certainly there is no entry in the year 1583 of any speech made by him to the Vice-Chancellor, such as you quote from „Explicatio XXX sigillorum“.

I shall be happy to verify any other reference which may be within my power, but I cannot think that Giordano Bruno was ever a member of this University.

Yours very faithfully,

J. Vere Bayne.

Wenn sonach die Angabe Bruno's in der „Cena delle Ceneri“ aufrecht erhalten bleiben soll, so ist nur anzunehmen, dass er in Oxford sich als Privatmann aufgehalten hat und bei jener Disputation vielleicht e corona Einwendungen machte, ohne dass man es der Mühe werth erachtete, seinen Namen zu verzeichnen. Dass Bruno in seinem Berichte über Oxford sich starker Hyperbeln bedient hat, geht schon aus dem Inhalte des Briefes an den Prokanzler und

seinen späteren Klagen über die schlimmen Erfahrungen hervor. Würde er dort wirklich als Docent „de immortalitate animae“ und „de quintuplici sphaera“ vor immatrikulirten Studenten vorgetragen haben, so würden die Annalen der Universität über dieses extraordinäre Faktum sicher ein Wort zu berichten wissen.

Noch blieb Toulouse übrig, woselbst Bruno durch $2^1/_2$ Jahre als Professor der Philosophie an der Universität wirkte. Ich zog es vor, von Paris aus zunächst schriftliche Erkundigungen einzuziehen. Das Resultat zeigen folgende Antworten:

Toulouse le 10 Mai 1892.

Bibliothèque publique de la ville de Toulouse.

Monsieur,

J'ai l'honneur de vous adresser, en réponse à votre lettre, la note que me transmets mon collègue de la Bibliothèque Universitaire. Il n'a rien dans les archives sur le personnage qui vous interesse. Je ne le retrouve pas davantage dans les répertoires des archives municipales, et dans le fonds local de notre Bibliothèque, il n'y a rien qui puisse me mettre sur le trace de son existence à Toulouse. La Biographie Toulousaine ne le signale pas et aucun historien de ce pays ne le mentionne. Il n'appartenait pas, dans tous les cas, à la Faculté de droit, puisqu'il ne figure pas sur un tableau du personal professoral de cette faculté depuis les premières années du XIIIme siècle, et qui passe pour être complet.

Je regrette, Monsieur, de ne pouvoir vous fournir un renseignement utile et prie d'agréer l'expression de ma consideration la plus distinguée. Massis.

Dazu als Einlage:

Académie de Toulouse. Université de France. Bibliothèque universitaire. Toulouse le 10 Mai 1892.

Rien dans les archives déposées à la Bibliothèque. Ces archives son fort incomplètes. Aucune pièce du 16me siècle ne fait connaître la situation du personnel. Nous avons seulement des inscriptions in utroque prises à l'Université de Cahors de 1577 à 1581.

Je regrette de n'avoir pas une autre réponse á faire.

Amitiés A. Crouzel.

Damit dürften die Klagen Berti's[10]), dass man bisher weder in Oxford noch in Toulouse den Spuren Bruno's aktenmässig gefolgt sei, wenigstens theilweise erledigt sein, denn ich wage nicht zu entscheiden, ob die beiden französischen Archivare mit der Brunolitteratur so genau als wünschenswerth vertraut waren; was sie thun konnten, haben sie gethan, überhaupt kann ich nicht umhin, die ausserordentliche Zuvorkommenheit der französischen Beamten, namentlich des Archive nationale zu Paris rühmend und dankend hervorzuheben.

In dem „Register-Journal de Henri III, publié d'après le manuscript de l'Estoile par Champollion, Paris 1837“, werden die geringsten Kleinigkeiten, die bei Hofe vorkamen, gewissenhaft rapportirt, u. A., dass im Januar 1579 Italiener nach dem Louvre kamen und dem Könige mit Karten und Würfeln eine grosse Summe Geldes abnahmen, von Bruno und dessen Gedächtnisskunst berichtet keine Sylbe. Hingegen meldet der Chronist vom Jahre 1585 Folgendes: „Ramas de divers escrits, discours, pasquils, sornettes et poésies de toutes sortes furent semés et divulgués en cet an 1585 sur le subject de la Ligue, agréables aux uns et desplaisant aux autres, selon la diverse composition et bigarrement des esprit de ce siècle; ils sont tiltres ainsi: L'Arche de Noè, traduit de l'Italien; Dialogue d'un Papiste et d'un Huguenot, en vers; etc. etc.“ In einer Anmerkung fügt l'Estoile hinzu, dass die hervorragenden Personen des Hofes durch gewisse Thiere: Kameel, Elephant, Ochse, Esel, Greif, Wolf, Eber, Löwe etc. symbolisirt seien. Zu den verlorenen satirischen Dichtungen Bruno's gehört „L'arca di Noè“, (von Berti an erster Stelle angeführt) die Thiersymbolik erinnert lebhaft an die gleiche Allegorie in der „Bestia trionfante“, welche 1584 zu Paris gedruckt wurde, ich halte es für nicht unwahrscheinlich, dass Bruno mit diesem französischen Pasquill in Verbindung steht. Leider ist es bei dem Mangel eines geordneten Hauptkataloges in der Pariser Nationalbibliothek, trotz vielen Suchens nicht aufzufinden gewesen. Ich habe hierauf noch in der Bibliothèque d'Arsenal das „Journal des choses mémorables ad

---

[10]) Introduzione p. 17 p. 110 Anmerkung 3.

venues durant tout le règne de Henry III par de l'Estoile avec la copie de tous les passages supprimés dans la première édition" nachgeblättert, ohne etwas Neues zu entdecken.

Und warum sucht man Inedita über Bruno nicht in seinem Vaterlande, vor Allem dort, wo sie sein müssten, in den Archiven des Vatikan's und des S. Uffizio? Antwort, weil sie auch dort nicht sind. Ich habe mich hierüber bereits vor 3 Jahren an einer anderen Stelle geäussert, die betreffende Notiz scheint jedoch nicht in Fachkreise gedrungen zu sein, wesshalb ich sie reproducire: An den Redakteur des Deutschen Merkur, Organ für katholische Reformbewegung in München.

Geehrter Herr Redakteur!

In Nr. 29 des „Deutschen Merkur" vom 20. Juli 1889 wird in dem Artikel über Giordano Bruno behauptet, dass die Processakten, welche über die letzten sechs Lebensjahre Bruno's Auskunft geben könnten, im Archive der Inquisition in Rom verschlossen gehalten werden und für Niemand zugänglich seien. Eine ähnliche Auffassung vertritt mit Berti auch Carrière in der neuen Auflage seiner „Weltanschauung der Reformationszeit. 1887. Ich gestatte mir diese Darlegung de facto zu berichtigen.

Im Jahre 1882 beschäftigte ich mich mit den Vorarbeiten zu einer Monographie über Bruno und wandte mich dieserhalb direkt an S. Heiligkeit mit dem Ersuchen, die im Archive der Inquisition vorbefindlichen Akten über Bruno einsehen zu dürfen. Es kamen dabei in betracht: 1. eine Schrift „de septem liberalibus artibus," in der Bruno sein System zusammenfasst; 2. die in Venedig konfiszirten Bücher; 3. die römischen Inquisitionsprotokolle; 4. die Vertheidigungsschrift Brunos an Clemens VIII.; 5. die acht als häretisch qualificirten Sätze, welche wir dem authentischen Wortlaute nach nicht kennen, nur Schoppe berichtet darüber.

Auf diese Eingabe ist mir unter 7. Oktober 1882 durch den † Cardinal Franzelin erwidert worden:

„Was Ihre Bitte betrifft, um Mitteilung der etwa vorhandenen Dokumente über Giordano Bruno, so bin ich vom hl. Vater selbst beauftragt, Ihnen Folgendes zu wissen zu thun. Obschon alles, was sich im Archive d. S. Uffizio befindet, als Sammlung geheimer

Akten zu behandeln ist, so wollte der hl. Vater dennoch eine Ausnahme machen, und wenn einschlägige Schriften oder Aktenstücke vorgefunden würden, so sollten sie Ihnen mitgeteilt werden. Allein das Ergebnis genauester Nachforschung war, dass sich im Archive nichts dergleichen findet; und da eben dieses Archiv im Laufe der Zeit durch die vorgekommenen Umwälzungen und Revolutionen vielfache Missgeschicke zu erleiden hatte, so kann jetzt auch nicht konstatirt werden, ob sich solche Akten noch erhalten haben oder wohin sie geraten sein mögen."

Diese Auskunft ermutigte mich zu einer Reise nach Rom; ich trat dort mit dem damaligen Archivar und mit dem P. Commissar des St. Uffizio, einem Erzbischof i. p. aus dem Dominikanerorden, in Verbindung; es wurden mit grosser Liebenswürdigkeit wiederholte Nachforschungen angestellt, aber gänzlich erfolglos. Es befindet sich über Bruno im Archiv des St. Uffizio nichts, was nicht schon von Domeniko Berti 1868 und 1880 publicirt worden wäre. Ebensowenig sind im vatikanischen Archiv und in den öffentlichen Bibliotheken Roms Manuskripte oder Papiere über Bruno vorhanden. Es ist vielmehr anzunehmen, dass das gesammte Aktenmaterial, wenn es überhaupt noch unversehrt existiert, sich ausserhalb Italiens befindet, weil es sonst bei der jahrelangen öffentlichen Polemik über Brunos Charakter und Weltanschauung von irgend einer Seite veröffentlicht worden wäre.

Ich stelle Ihnen, Herr Redakteur, anheim, dieses Schreiben, welches zur Klarstellung des Sachverhalts dient, zu veröffentlichen.

Hochachtungsvollst

Dr. Güttler, Privatdocent.

In seiner Replik beruft sich der Verfasser des Bruno-Artikels, Professor Reusch zu Bonn, auf das um 5 Jahre später erschienene Buch des Jesuiten Previti[11]), in welchem an zwei Stellen von Dokumenten die Rede ist, die sich im Archive der Inquisition befinden sollen, die aber kein Profaner sehen, lesen oder abschreiben

[11]) L. Previti, Bruno e i suoi tempi. Prato 1887. Dem Verf. kommt das Verdienst zu, das venetianische Aktenmaterial nochmals kollationirt zu haben, er bringt aber weder etwas Neues, noch vermag er Bruno unparteiisch zu würdigen.

darf. Es ist vollkommen richtig, dass ein derartiges Dokument dort vorhanden ist, allein es enthält nach der Aussage des damaligen Archivars, des Kanonikus Storti bei St. Peter, nichts von dem, was man sucht. „Tutto che é leggibile fu communicato al Berti“, laulete seine wiederholte Versicherung. Der grösste Theil des Papieres ist nämlich wie Berti schon 1868 (Bruno, p. 8) angiebt, durch Tinte so korrodirt, dass es für archivarische Forschungen unbrauchbar wurde.

Ich bleibe daher dabei stehen, dass gegenwärtig im St. Uffizio weder jene Bücher noch Manuskripte liegen, die geeignet sein würden, ein abschliessendes Gesammturtheil über den Philosophen zu ermöglichen. Man wolle sich erinnern, dass der ungenannte Freund Berti's seine Abschriften im Jahre 1849 nahm, zu einer Zeit da in Rom die Republik herrschte; es ist leicht möglich, dass gerade damals das Archiv jene „Missgeschicke“ erlebte, deren der Cardinal erwähnt, und dass damals noch Urkunden vorhanden waren, die heute vergeblich gesucht werden. Im Uebrigen haben sich, was das vatikanische Archiv anlangt, sowohl der † Cardinal Hergenröther wie Denifle der Sache angenommen, ohne zu einem andern Resultate zu gelangen. Es bleibt also abzuwarten, was etwa der Zufall in Zukunft noch an's Licht bringen wird.

XII.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert.

Vierter Artikel

von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

IV.

Die philosophischen Lehrbücher Melanchthons sind unübertroffene Muster von Klarheit, Ordnung und eleganter Angemessenheit des Vortrags. Dieses grösste didaktische Genie des Jahrhunderts befreite die philosophischen Wissenschaften von der Casuistik des scholastischen Denkens, den ins Masslose getriebenen Distinktionen der Begriffe, der verkünstelten Sprache und dem ganzen Staub des Mittelalters. Und doch hielt es zugleich den Humanisten gegenüber die logische Gründlichkeit im Vortrag aufrecht. Nur ein neuer Lebensathem ging nicht von ihm aus.

Melanchthon und seine humanistischen Geistesverwandten sind die Urheber einer philologischen Philosophie. Melanchthon insbesondere hat eine neue deutsche peripatetische Schule gegründet. Seine Bemühung um die propädeutische Verwerthung der Philosophie auf dem Katheder schliesst sich an Aristoteles an. Den reinen Aristoteles zum Verständniss und zur Anerkennung zu bringen, war der Lebensplan des Jünglings gewesen, und der Mann hat diesen Plan in erheblichem Umfang verwirklicht. Doch ging es schon bei der Auslegung des Aristoteles durch Melanchthon nie ohne eingreifende Umdeutungen ab, welche seinen Meister vereinfachen und ihn dem Nominalismus, dem gesteigerten Natur-

wissen, vornehmlich aber den christlichen Gedanken anpassen. In seiner Behandlung der antiken Ethik ist Neigung und Arbeit gleichmässig getheilt zwischen Aristoteles und Cicero. Neben der Erklärung von vier Büchern der nikomachischen Ethik und den Erläuterungen zur Politik stehen die Prolegomena zu den Officien des Cicero und die Scholien zu dieser Schrift. Noch viel weiter aber entfernen sich seine eigenen Lehrbücher von seinem Meister. Dieselben schliessen sich meist an die aristotelische Stoffgliederung an, etabliren aber auf dieser Grundlage einen dem Wissen der Zeit angepassten christlichen Humanismus.

Unter diesen Lehrbüchern schloss sich seine Dialektik am nächsten an Aristoteles an. Er wollte nach seiner ausdrücklichen Erklärung hier den Aristoteles nur aus sich und etwa dem Alexander Aphrodisiensis und dem Boethius interpretiren. Aber diese Dialektik ist doch auf dem Wege von Aristoteles über Thomas zu Christian Wolff. Agricola hatte an die Stelle der aristotelisch-scholastischen Universalienlehre ein Erkennen der Gleichförmigkeiten in der Natur durch das abstrakte Denken gesetzt. Nach Melanchthon entsteht aus dem Zusammenwirken der Eigenschaften der Wirklichkeit mit den Anlagen des menschlichen Geistes die systematische Erkenntniss nach synthetischer Methode. Dies Zusammenwirken von Erfahrung und Denken kann dann näher nach ihm als das von Erfahrung, angeborenen Prinzipien und Schlussverfahren bestimmt werden. Wol ist nirgend in dieser Dialektik ein Hauch vom Lande der Zukunft her. Der allgemeinen Erfahrung gehören nach ihr alle Thatsachen an, über welche die verständigen Leute einig sind, und kein Versuch wird gemacht anstatt dieses vulgären Massstabs einen kritischen an die Erfahrungen anzulegen. Das Recht, von einer beschränkten Zahl von Fällen in der Induktion zu einem allgemeinen Satze fortzugehen, wird auf die Abwesenheit von negativen Instanzen gegründet. Aber anstatt der Universalien haben wir hier eine beschränkte Zahl von Begriffen und Axiomen, welche in den Anlagen des Menschen gegründet sind und vermittelst deren die Erfahrungen im Denken construirt werden; die Bedeutung des Mathematischen für diese Construktion wird überall betont; die Denkmittel werden in musterhafter Klar-

heit entwickelt, aufsteigend von den Elementen zu zusammengesetzteren Formen. So fand die cartesianische Philosophie, als ihre Einwirkung von aussen sich geltend machte, ein vorbereitetes Feld[1]).

---

[1]) Agricola hatte beabsichtigt über die Frage von den Universalien zu schreiben. Seine Aufzeichnungen sind dem ersten Buch des Werkes De inventione einverleibt. Den Universalien entspricht eine communis et universalis natura. Ohne diese hülfe dem Intellekt sein Zusammenthun der einzelnen Dinge nicht. Singularia in universali conveniunt. — Melanchthons Dialektik erschien 1520 als Compendiaria dialectices ratio (C. R. XX 711 ff.), dann nach verschiedenen Auflagen ganz umgearbeitet als Erotemata dialectices 1547 (C. R. XIII 513 ff.). Für die Compendiaria ratio im Unterschied von den Erotemata ist charakteristisch, dass in ihr die 6 letzten Prädikamente und die Postprädikamente, die erkenntnisstheoretischen Erörterungen und die Behandlung der Fehlschlüsse am Ende fehlen. Die Zahl der Loci ist eine geringere. Beachtenswerth sind die Bedenken gegen die Conversion der Urtheile und die dritte Schlussfigur (Laurentius Valla). Als seine Quellen treten hervor: Aristoteles vgl. S. 762, Cicero (rhetorische Schriften) vgl. S. 734 ff., Quintilian vgl. S. 717, 747, 750, 753, 762. Er verweist auf Georgios Trapezuntios S. 763 und auf Erasmus S. 728. In den Erotemata citirt er eine ungemeine Zahl von Schriftstellern. Von alten Schriftstellern den Xenophon S. 640; Plato S. 516, 20, 39, 45 f., 69, 84, 92, 608, 23, 52 f., 58, 74, 80, 707, 17, 25, 40; Aristoteles 527, 37, 45 f., 58, 74, 87, 90, 95, 97, 99, 617, 24, 28, 48, 52 f., 55 f., 67, 72, 81, 92, 713, 27, 29 f., 36 f., besonders aber ist S. 750 für das Verhältniss des Aristoteles als Quelle zu der Schrift wichtig; Cicero S. 515 f., 71 f., 603, 68, 19 f., 24, 29, 34, 40, 44, 60, 65, 87, 93, 747; Seneca S. 527, 689; Andronicus S. 570; Plutarch S. 537, 718; Lucian S. 537, 658; Euclides S. 640; Ptolemaeus S. 553; Galen S. 652, 74, 78; Alex. Aphrod. S. 515; Gellius S. 749; Homer S. 536, 73, 661, 730 f.; Sophocles S. 744; Euripides S. 711; Aesop S. 723; Thucyd. S. 744; Demosthenes S. 623, 43, 45, 706; Isocrates S. 662; Horaz S. 660; Virgil S. 742; Corpus juris S. 691. Von Schriftstellern der christlichen Welt citirt er Boethius S. 518, 20, 65, 68; Irenaeus S. 717; Chrysostomus S. 740; Hieronymus S. 748; Augustin S. 559, 628, 32, 69, 737; Petrus Hispanus S. 515; Duns Scotus 520 (verwirft seine Lehre); Valla 609, 55, 747 (polemisirt gegen ihn); Picus 719. — Der Gang der Erotemata ist: Buch I nach einer Einleitung über Wesen und Inhalt der Dialektik. Er beruft sich hier auf den Petrus Hispanus. „Dialectica est ars artium, scientia scientiarum (Wissenschaftslehre), ad omnium methodorum principia viam habens. Ihr erster Theil ist die explicatio simplicium vocum. Dann folgt die Behandlung von definitio (nominis; rei, von der 8 Arten) und von divisio (vier Arten). Den Schluss bildet de methodo, d. h. Nachweis des Verfahrens, sich dieser Einsichten über die simplices voces zu bedienen. Buch II handelt de compositione. Die einzelnen Worte und Begriffe werden zunächst zum

Melanchthon's Lehrbücher der Physik und Psychologie sind ihrem Hauptstoff nach ebenfalls aus Aristoteles geschöpft. Aber sie vermehren diesen Stoff aus der erweiterten Naturerkenntnis der Zeit und biegen den Aristoteles in das Theologische um. Sie erregen noch unter einem anderen als diesem schulmässigen Gesichtspunkt das Interesse des Historikers. Diese beiden sonst so verstaubten und veralteten Schriften sind für das Verständnis der eigensten Lebensbedingungen des protestantischen Dogma Dokumente ersten Ranges. Niemand hat sie bisher in diesem Sinne zu verwerten verstanden. Sie bezeugen auch für diesen Lebenskreis ein allgemeines Verhältnis. Nach dem Wegfall der Universalienlehre ist als Kern von Aristoteles, ebenso von Plato und der Stoa eine Theologie und ein Panpsychismus zurückgeblieben. welche den in Deutschland noch lebendigen, volksmässigen und kirchlichen Aberglauben in sich aufzunehmen und durch allgemeine Gedanken zu begründen höchst fähig waren. Dies ist ein sehr wichtiger Bestandtheil der Atmosphäre des Reformationszeitalters gewesen.

Das Lehrbuch der Physik war besonders sorgsam gearbeitet und geschrieben. Nach der Einleitung beginnt das erste Buch, entsprechend der fundamentalen Bedeutung der Lehre vom Lumen naturale für das System des Melanchthon, mit dem im natürlichen Lichte enthaltenen Gottesbewusstsein. Dieses bildet die Grundlage für das ganze Werk. Dann folgt als Hauptheil des ersten Buchs eine ausführliche Himmelskunde, welche als eine

---

Satze verbunden. A. de propositione a) categorica 1. affirmativa — negativa. 2. universal. — particul. 3. indefinita — singularis. b) hypothetica. 4. vera — falsa. 5. necessaria — contingens — impossibilis. B. de oppositione et conversione (Nutzen der Conversion anerkannt). C. De modalibus (propositionibus). Buch III handelt über die Verbindung der Urtheile und behandelt 1. Syllogismus, 2. Enthymem, 3. Induktion, 4. Exempel, 5. Sorites, 6. de regulis consequentium. Buch IV enthält die zweite Hälfte der Dialektik. Die erste bisher behandelte war judicatrix, nunmehr folgt die andre: inventrix, nämlich die Topik, nebst kurzer Anweisung zur Auflösung der Trugschlüsse. In diesem Buch benutzt er besonders Agricola de inventione. Diese Uebersicht zeigt überall die Anpassung des aristotelischen Organon an den durch die Schule der Scholastik erworbenen Standpunkt der Zeit.

gute Darstellung der ptolomäischen Astronomie anerkannt ist. Die anderen Bücher enthalten die aristotelische Lehre von den Zweckursachen, der Bewegung, den vier Elementen und den Eigenschaften der Naturprozesse. Aber in diesen aristotelischen Stoff tritt nun anstatt seines ursprünglichen Zusammenhangs eine Richtung ganz anderer Art. Im Unterschied von Aristoteles bildet in Melanchthons Physik Gott nicht den Schlusspunkt, sondern den Ausgangspunkt. In theologischem Interesse wird die copernikanische Lehre verworfen. In demselben Interesse wird die Ewigkeit der Welt durch die Schöpfungslehre ersetzt. Und indem die substantialen Formen ausgeschaltet werden, bleibt im aristotelischen Lehrganzen ein buntes Gewimmel von Kräften als Erklärungsgrund des Geschehens zurück: Gott, die Gestirnkräfte, die in den Elementen wirksamen Gegensätze, die Materie und die vegetativen, animalischen sowie die vernünftigen Seelenkräfte. Das Band der Universalienlehre, welches die Welt zusammenhielt, ist gelöst. Dafür dringen von Pico und dem ehrfürchtig geliebten Reuchlin her Bezüge anderer Art ein. Vor Allem wird von Melanchthon nun aus der Spätscholastik eine Unterscheidung eingeführt, welche dem Naturwissen und der Herrschaft des Verstandes einen Herrschaftsbezirk abgrenzt, jenseit desselben aber der Phantasie des Glaubens freie Bahn macht. Es ist dieselbe Unterscheidung, deren sich später in ganz anderem Interesse Leibniz bedient hat. Im Verstande Gottes ist ein gesetzlicher und notwendiger Zusammenhang gegründet. Derselbe erscheint vor allem in den Bewegungen der Gestirne, welche durch physische Notwendigkeit nach Gesetzen, sonach nicht durch Gestirngeister hervorgebracht werden. Von dieser gesetzlichen und notwendigen Ordnung getrennt und doch überall eingemischt in sie, besteht im Weltall das Wirken der freien Kräfte und des Zufalls. Dem System des Notwendigen steht im Weltall das der Kontingenz gegenüber. Ist das Notwendige durch die Rationalität in Gott bedingt, so entspringt die Kontingenz aus der Freiheit in Gott und in allen guten und bösen Geistern sowie aus dem Regellosen im Fluss der Materie, sonach in den Elementen und ihren Mischungen. Und zwar schaltet der freie Wille in Gott souverain über den Naturgesetzen. Dies zeigt sich in den

Wundern, die mit historischer Glaubwürdigkeit überliefert sind. Die Wunder sind für diese Weltansicht die Bezeugung der göttlichen Freiheit, so ruht auf ihnen sehr wesentlich das Zutrauen zu der Vorsehung und der Erfüllung der göttlichen Verheissungen. Und auch jetzt, ja überall und beständig, bezeugt das, was die Regeln überschreitet, das Walten freier Kräfte. Unsichtbare sympathische Bezüge walten in der Natur. Die Gestirne wirken auf die Temperamente der Menschen, und diese bestimmen dann die Schicksale derselben. Sie haben selbst über die Neigungen der Menschen eine geheime Gewalt, welche näher zu erörtern Melanchthon Scheu trägt. Der Zufall quillt unaufhörlich aus der Unruhe der Materie und der Freiheit der Geister. Nicht weniger als sechs Ursachen des Zufalls können unterschieden werden, Gott, seine Diener die frommen Engel, die bösen Geister, die Temperamente, die von den Sternen kommenden Neigungen, die Charactere und endlich die ruhelose Beweglichkeit der Materie. Man sieht Söhne desselben Vaters von ganz verschiedener körperlicher und seelischer Kraft: über ihrer Geburt haben verschiedene Sterne gewaltet. Sind die Sonne, der Mond, Venus und Merkur günstig zur Stunde der Geburt, dann werden Dichter, Musiker, Redner geboren; wo Saturn und Mars hindernd dazwischen treten, entstehen unter ihrem Scheine unmusische und harte Geister. Pflanzen und Fische empfinden die Kräfte der Gestirne. Es giebt Zeichen kommender Ereignisse in der Natur, welche, unabhängig vom natürlichen Kausalzusammenhang, das Zukünftige andeuten. Solche magischen Bezüge stammen von den bösen Geistern. Eine dunkle Kraft ist den Verwünschungen eigen, diese Kraft stammt von den Dämonen, und der Beschwörer vermag sie anzurufen. Es giebt Bündnisse zwischen Zauberern und dem Teufel, diese ermöglichen den Bösen herbeizurufen und in Dienst zu nehmen, und durch solchen Vertrag sagt der Mensch seinem Schöpfer ab. Durch den Teufel ward Polykrates verführt, sein Glück für beständig zu halten, und so gelangte er zu den Handlungen, die seinen Untergang herbeiführten. Zu Nürnberg zeigte neuerlich der Teufel einem Priester in einem Krystall Schätze; der Priester fand auch vor der Stadt in einer Höhle die Truhe und bei ihr lagernd einen schwarzen Hund:

als er hineindrang, stürzte die Höhle ein, tödtete ihn und schloss sich wieder. Unter diese Dinge, die „ausser der Ordnung der Natur“ sich ereignen, zählen auch die Geistererscheinungen. Melanchthon erwähnt das merkwürdige Motiv, das im Don Juan verwandt wird, die Statue, welche zu sprechen beginnt: „Du eilst der Strafe zu, Unrecht ruft Sühne herbei.“ Er erzählt dann, wie man in der Luft oftmals die Geister kämpfender Heere erblickt habe. Solche Erscheinungen sind Bilder künftiger Dinge. Auch Missgeburten mögen Zeichen ausserordentlicher bevorstehender Ereignisse sein. Kurz, mit Faust zu reden:

> Nun ist die Luft von solchem Spuk so voll,
> dass niemand weiss, wie er ihn meiden soll.
> Wenn auch ein Tag uns klar vernünftig lacht,
> in Traumgespinnst verwickelt uns die Nacht;
> wir kehren froh von junger Flur zurück,
> ein Vogel krächzt. Was krächzt er? Missgeschick!
> Von Aberglauben früh und spät umgarnt —
> es eignet sich, es zeigt sich an, es warnt —

In derselben Richtung bewegt sich seine Schrift über die Seele. Sie ist eine Umbildung der aristotelischen Schrift aus theologischem Gesichtspunkt, unter Benutzung der damaligen Naturerkenntnis. So beginnt sie mit einer ausführlichen Anatomie des Menschen, welche von Aristoteles und Galen bis auf den Zeitgenossen Vesalius die anatomischen Arbeiten benutzt. Bei den Rippen bemerkt er, doch wol nicht ohne Schalkhaftigkeit: „Wenngleich Eva aus einer Rippe Adams geschaffen ist, so ist doch bei Mann und Frau die Zahl der Rippen gleich. Daher muss man annehmen, dass der Mann früher dreizehn Rippen gehabt hat. Die dreizehnte Rippe war da, wo der Mann sich gürtet; diese wurde herausgenommen und aus ihr Eva geschaffen.“ Nach dieser eingefügten Darstellung der herrschenden Anatomie, welche der Einschiebung der herrschenden Astronomie in der Physik zu vergleichen ist, schreitet dann Melanchthon nach der Ordnung der aristotelischen Begriffe vorwärts. Angeknüpft an den Begriff der vegetativen Seele, folgt zunächst eine kurze Physiologie der Ernährung. Dann Betrachtungen über den Schlaf und die Träume. Schon unter den natürlichen physisch bedingten Träumen finden sich weissagende, sie entstehen in

einem Temperament, welches zum Traum begabt ist. „Ich könnte Vieles der Art aus dem letzten Kriege berichten.“ Andere Träume sind prophetisch und werden von Gott in den Seelen hervorgebracht. Es giebt aber auch diabolische Träume: Bilder von Gastmählern und Tänzen stellen sich den Hexen dar, die dabei doch das Gemach nicht verlassen. Solche diabolische Träume könnte Melanchthon besonders von den Wiedertäufern berichten. Nun folgt die Lehre von dem Generationsvermögen. Weiterhin dann Sinnesorgane, äussere Wahrnehmung, der innere Sinn, in welchem die Eindrücke verbunden werden. Das Begehrungsvermögen und die aus ihm stammenden Affekte, das Vermögen der Ortsbewegung. Wie nunmehr in der Stufenfolge der Seelenvermögen die geistige Kraft, das höchste geistige Vermögen (mens) erreicht ist, schildert Melanchthon dieses zugleich als inneres Licht, als architektonisches Vermögen, welches die Erfahrungen konstruiert und als Gewissen, welches nach unveränderlichem Gesetz das Böse ahndet. Er giebt hier eine ausführliche Lehre von den angeborenen Ideen. Er bezieht den Unterschied zwischen dem thätigen und leidenden Verstande bei Aristoteles in diesem Sinne auf den der Auffassung des Gegebenen und der erfinderischen Selbstthätigkeit des Geistes, freilich mit starker Umdeutung des Aristoteles. Den Gipfel des Werkes erreicht er dann in der ausführlichen Darstellung des freien Willens und der Unsterblichkeit des Geistes. Neben die Erweckung des Lazarus und die Auferstehung Christi treten als Beweise für die Unsterblichkeit die Geistererscheinungen. „Die heidnischen Schriftsteller sagen ausdrücklich, sie wurden zu diesem Glauben bewogen, weil es zweifellos ist, dass Geister allenthalben erscheinen, oft gehört und gesehen werden, oft sogar sich mit den Menschen unterreden. Und man mag Beispiele hiervon nicht nur aus Büchern nehmen. Ich habe selbst einige Male solche Erscheinungen gehabt und kenne viele glaubwürdige Personen, die mir versicherten, nicht nur hätten sie Geister gesehen, sondern auch lange Zeit sich mit ihnen unterhalten.“

Mit der Physik war nach Melanchthon die Psychologie verbunden, und auf der Grundlage beider erhob sich, entsprechend der Struktur des aristotelischen Systems, die Ethik.

Stärker noch, als in den anderen Lehrbüchern ist in diesem die aristotelische Unterlage durch Cicero, die scholastische Tradition und die Theologie abgeändert. Denn er näherte sich mit diesem Lehrbuch dem Mittelpunkte selbständigen, reformatorischen Denkens. Und zwar that er das in der Ethik gerade vermittelst seiner eigensten Begabung. Lag doch in der Sittigung der Gesellschaft das Ziel aller Thätigkeit Melanchthons. Er war der Ethiker der Reformation. Auch in ihm arbeitete Luthers grosser Wille, die deutsche Gesellschaft umzugestalten. So hat er sein Leben hindurch an der Ethik gearbeitet. Diese Arbeit machte verschiedene Wandlungen durch. Während noch seine Wittenberger Antrittsrede für den Gedanken seiner Jugend, für die Herstellung der echten aristotelischen Philosophie eintrat, hat er dann im Sturm und Drang der ersten Reformationsjahre in der Philosophie nur ein „Reich der Nichtigkeiten" gesehen. Und auch als er der Philosophie sich wieder zuwandte, hat er doch in der Einleitung zu den Offizien die Sittenlehre als Anleitung für das bürgerliche Leben der Glaubenslehre gegenübergestellt. Dann aber besann er sich auf sich selbst. Er erkannte in der Lehre von der Freiheit das feste Fundament jeder Versittlichung der Gesellschaft. Er erkannte in dem Gesetz des Sittlichen in uns die notwendige Grundlage auch des Glaubensprozesses. So suchte er nun ein inneres Verhältnis zwischen der Moralphilosophie, dem mosaischen Gesetz und den Kräften und Verheissungen des Glaubens. Der erste Ausdruck dieser Geistesrichtung war seine Epitome philosophiae moralis vom Jahre 1538. Noch inniger wurde die Verbindung zwischen der philosophischen und der theologischen Moral in einer Umarbeitung dieses Lehrbuchs, welche er elementa doctrinae ethicae nannte. Diese Schrift bezeichnet die äusserste Annäherung der philosophischen an die theologische Ethik. Damit diese Annäherung eintreten konnte, musste in der philosophischen Ethik das natürliche Licht durch das Christenthum interpretirt und aufgeklärt werden, und in der Glaubenslehre sowie der von ihr befassten theologischen Ethik musste der Glaubensprozess auf das Gewissen und die Freiheit gegründet werden. So beschreiben nun die Philosophie und die Theologie beide den ganzen Kreis des religiös-sittlichen

Lebens. Die philosophische Moral hat ihr Prinzip in dem Vollzug des Werkes Gottes in der Welt. Hieraus fliessen Gesetz, Tugend und gesellschaftliche Ordnung. In der Theologie tritt hierzu die in dem christlichen Glauben und den Verheissungen desselben beruhende Kraft. Sonach enthält sie eine geschichtlich positive Ordnung des Glaubens und Wirkens. „Die himmlische und die philosophische Lehre müssen in der Kirche verglichen werden, jede von beiden Arten der Doktrin wird durch diese Vergleichung einleuchtender und liebenswerter[2].“ In diesem Stadium der Reife suchen wir die Ethik Melanchthons und deren Bedeutung aus seinen „Elementen der ethischen Doktrin“ festzustellen.

Erster Satz.

Das natürliche Licht in unserem Gewissen belehrt uns über ein unwandelbares, unantastbares sittliches Gesetz, das uns von Gott in die Seele gelegt ist. Daher erblickt auch die Philosophie darin das Ziel des Menschen, das Gesetz Gottes zu erkennen und ihm zu gehorsamen. Wenn viele Philosophen das Ziel des Menschen in die Tugend verlegen, so macht sich in dieser Zweckbestimmung die Verdunklung des natürlichen Lichtes geltend, und die gründliche Selbstverständigung über die Tugend als Ziel des Lebens führt auf Gott als den Mittelpunkt, in welchem das Gesetz der Tugend gegründet ist.

Daher kann die Moralphilosophie definiert werden als die Entwickelung des Gesetzes der Natur nach wissenschaftlicher Methode. Die Beweisführungen der Moralphilosophie sind sonach nur die Entwickelung des in der Menschennatur Enthaltenen. Und das Höchste in dieser Menschennatur ist das Bewusstsein des Unterschiedes des Bösen und Guten. Dieses ist die klarste Spur Gottes in der menschlichen Natur, welche deren Ursprung von einem ewigen Geiste bezeugt, der das Gute und Böse unterscheidet. Die Geister der Menschen sind wie der Spiegel, in welchem Gottes Weisheit wiederstrahlt[3].

---

[2]) Mel. Elem. eth. doctr. C. R. XVI 170.

[3]) C. R. XVI 23, 171 ff. dazu XXI 23: Naturalis lex est sententia com-

Dieser Satz ist aus den bekannten Stellen Ciceros in die Tradition der Väter und Scholastiker übergegangen. Dass er auch mit Aristoteles in Uebereinstimmung sei, ist dem Melanchthon gewiss. In der Auseinandersetzung mit dem nominalistischen Richtungen bezeichnet er diese Anlage auch als mitgeborene Beschaffenheiten (concreatos habitus)[4]. Und auch hier weist die ausführliche Widerlegung der Lustlehre des Epikur und der einseitigen stoischen Tugendlehre überall auf die Lage der Philosophie in dem Zeitalter Cicero's zurück[5].

Zweiter Satz.

Der Ausdruck des natürlichen Sittengesetzes ist der Dekalog. Nach der Verdunkelung des natürlichen Lichtes ist in diesem die autoritative Darlegung des natürlichen Sittengesetzes durch Gott gegeben.

Diese Identification des Naturgesetzes mit dem mosaischen Gesetz ist dem Melanchthon mit Luther gemeinsam. Sie führt nun in Melanchthons Ethik zur Verbindung des Dekalogs mit der aristotelischen Sittenlehre. Das natürliche Sittengesetz umfasst die Erkenntniss Gottes, den Gehorsam gegen ihn und die Förderung der menschlichen Gesellschaft um seinetwillen. Die dauernde Beschaffenheit des Willens, welche diesem Gesetz entspricht, ist die Tugend. Sie ist also formal angesehen eine dauernde Richtung des Willens auf Befolgung der rechten Maximen, inhaltlich aber

---

munis, cui omnes homines pariter assentimur, atque adeo quam Deus cuiusque animo insculpsit, accommodata ad mores.

[4]) C. R. XXI 117. Quod vero dico leges naturae a Deo impressas mentibus humanis, volo earum cognitionem esse quosdam habitus concreatos, non inventam a nostris ingeniis, sed insitam nobis a Deo regulam judicandi de moribus. Sed ut conveniat cum Aristotelis philosophia, non laboro.

[5]) Die Benutzung der theologischen Tradition in der Ethik ergiebt sich aus den Citaten, die ich Herrlinger, Theologie Melanchthons S. 226 entnehme: Origenes 21, 83; Augustin 11, 446; Bernhard, Antonius Apol. 285, 38; Hieronymus 11, 734; Basilius 11, 675; Jovinian Apol. 243, 36; scotistische Schule 21, 84; Gratian cons. lat. 2, 198; Gerson ebd. 1, 320; Wiklef 16, 449; Geiler von Kaisersberg 10, 469; Sebald Münster, Reuchlin 11, 215 u. 999; Rudolf Agricola 11, 438.

die Uebereinstimmung des Gemüths mit Gott, sofern dieser sich in dem Gesetze mitgetheilt hat.

Wie nun der Dekalog in zwei Gesetzestafeln zerfällt, so die Tugenden in zwei Klassen. Die erste Klasse der Tugenden umfasst das Verhältniss zu Gott, ihre Ausbildung gehört dem Glauben an. Von diesen theologischen Tugenden unterscheiden wir die socialen. Sie bilden die zweite Klasse der Tugenden und werden in der anderen Gesetzestafel behandelt. Diese machen das eigentliche Gebiet der philosophischen Ethik aus.

Diese Identificirung des natürlichen Sittengesetzes mit dem Inhalte des Dekalogs ist durch Luthers grosssen Katechismus einflussreich geworden. Es scheint, dass diese Ansicht in Luther erwuchs, von Melanchthon formulirt wurde und dass dann Luther seinerseits diese Formulirung benutzte[6]).

Dritter Satz.

Das natürliche Sittengesetz ist die unwandelbare und überall gültige Regel für die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Auf diesen Satz stützt Melanchthon die systematische Durchführung des reformatorischen Grundgedankens. Nach diesem macht der Glaube den Menschen der Welt gegenüber souverän, aber nicht durch die Sonderung von ihr, nicht durch die Trennung des mönchischen und des weltlichen Lebens, sondern durch einfaches Wirken des Menschen für das Werk Gottes an seiner Stelle. Dieser Grundgedanke Luthers, dass aus dem Glauben als dessen Aeusserung folgt, „das Werk Gottes zu wirken in der Welt", näher, dass die Sphäre der Werke des Glaubens die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung sei, erfährt seine wissenschaftliche Durchführung in der Ethik durch die sociale Gestaltung derselben, sonach vermittelst der Auffassung des Sittengesetzes als eines bildenden Princips für die Gestaltung der ganzen Gesellschaft. So tritt der Gedanke Luthers, dass in dem neuen evangelischen Glauben ein

---

[6]) Zu Melanchthons Begriff der Tugend vgl. neben Aristoteles Cicero Off. I 4, 14. Fin. 21, 58, 60. Zu der Einssetzung von natürlichem Sittengesetz und Dekalog Lommatzsch, Luthers Lehre S. 60ff.

Princip der inneren Bildung für die deutsche Gesellschaft gelegen sei, durch Melanchthon mit dem Princip der antiken Ethik in Verbindung, nach welchem in den sittlichen Ideen die bildenden Kräfte der Gesellschaft liegen und ihnen Gesellschaft, Staat und Recht unterzuordnen sind. Daher ordnet das zweite Buch der Ethik Melanchthons dem Sittengesetz das Recht und den Staat unter. Er schliesst sich in diesem seinem zweiten Buch dem fünften Buch der Ethik des Aristoteles an.

Ich versuche doch die Beziehungen zwischen Sittengesetz, Recht und Staat, wie Melanchthon sie begriffen hat, hinzustellen, wie unfähig er sich auch zu durchgreifenden Gedanken an diesem Punkte erweist.

Gerechtigkeit nach ihrem umfassendsten Begriff ist ihm die Einheit der socialen Tugenden; er definiert sie nach Aristoteles als Obedienz gegen das ganze Gesetz in einem Staate, der von angemessenen Gesetzen regiert wird und nach Plato als die Obedienz aller Kräfte unter der Vernunft oder als die Erhaltung der gottgesetzten Ordnung[7]).

Von diesem weiteren Begriff der Gerechtigkeit unterscheidet er einen engeren, nach welchem sie die Pflichten gegen andere Menschen im Gemeinleben regelt. In diesem Sinne ist sie mit den römischen Rechtslehrern als „der beharrliche und beständige Wille, welcher Jedem das Seine zutheilt“ zu bezeichnen[8]). Der Grund dieser Gerechtigkeit ist in den „Gesetzen der Natur, welche mit dem göttlichen Geiste übereinstimmende Normen sind“ gelegen. Die Normen leiten die Handlungen und ermöglichen das Gute vom

---

7) El. eth. doctr. C. R. XVI 223: Iustitia est aut particularis aut universalis. Universalem definit Aristoteles esse obedientiam erga omnes leges in societate, quae honestis legibus regitur. Er zieht aber Platos Definition noch vor: obedientiam esse omnium virium erga rectum judicium rationis, id est, conservationem ordinis divinitus instituti. Vgl. Aristoteles Nic. Eth. V 3ff.

8) A. a. O. 226. Justitia est constans et perpetua voluntas, suum cuique tribuens. Dies ist die bekannte im Anschluss an Simonides von Plato Rep. l. I p. 331 entworfene Definition, die dann bei den römischen Juristen üblich wurde. Vgl. Cicero, Fin. V 65. 67. De Inv. II 160: Animi affectio, suum cuique tribuens.

Bösen zu unterscheiden. Diese und alle mit diesem Begriff zusammenhängenden Bestimmungen sind aus Cicero entnommen [9]).

Die aus diesen Normen stammenden Conclusionen sind im Dekalog enthalten. Die Gesetze des Dekalogs sind sonach für das ganze Rechts- und Staatsleben wie für das Leben der Einzelnen allgemein verbindlich.

Unter diesem Naturrecht, gebunden an seine Normen, befindet sich das positive Recht. Es fügt zum Naturrecht nähere Bestimmungen aus probablen Gründen durch Dekret der legitimen Gewalt hinzu. Es gründet sich also auf obrigkeitliche Autorität und probable Vernunftgründe. Das Verhältniss, welches Melanchthon hier feststellt, ist demjenigen analog gedacht, welches zwischen den notwendigen Wahrheiten der Philosophie und dem positiven, auf Gottes Autorität und seinem freien Handeln beruhenden Offenbarungsglauben besteht.

Diese Bestimmungen Melanchthon's sind durchweg mit der von Aristoteles und Cicero bedingten Tradition in Einklang. Dass er den Dekalog mit dem Naturrecht vermischt und das Sittengesetz noch nicht von den Rechtssätzen trennt, macht seine ganze Theorie wenig nützlich für die Ausbildung der grundlegenden Begriffe der Jurisprudenz. Immerhin werden durch ihn die Lehren der mittelalterlichen Denker über das Naturrecht und das positive Recht dem Zeitalter einer reineren Auffassung des römischen Rechtes und der Reformation angepasst. Dieser universale Kopf hat auch dem römischen Recht ein eindringendes Studium gewidmet. Bei ihm finden wir schon, was Ihering in unsren Zeiten aussprach, „das römische Recht sei wirklich in gewissem Sinne eine Philosophie“ (jus romanum vere quandam philosophiam esse). Melanchtons didaktische Genialität hat nach Stintzings gewichtigem Urtheil bedeutsam auf die Juristen in Wittenberg gewirkt, und seine Anregungen haben dazu beigetragen, die synthetische Methode in die Jurisprudenz einzuführen und diese aus einer ungeordneten Regelmasse zu einer Wissenschaft zu erheben. Eigene Begriffe hat er auch hier nicht geschaffen. Er fand so wenig als seine scho-

---

[9]) Zu Mel. a. a. O. S. 227 vgl. Cicero Fin. II 94, Leg. I 58 II 8, Ac. III 1.

lastischen Vorgänger die Grenzscheide zwischen dem Wesen des Rechts und der Moral. Er begründet die grossen Rechtsinstitute des Eigenthums, der Ehe, ebenso Strafgewalt und Obrigkeit durch gewisse einleuchtende mittlere Begriffe, hinter welche zurückgehen er in Ciceros Manier überflüssig findet. Das Bedürfniss der Erhaltung des Menschengeschlechtes, der Ordnung in der Gemeinschaft, des Schutzes dienen ihm als solche mittlere Prinzipien. In der damals brennenden Frage vom Recht der Unterthanen zum Widerstand gegen die Obrigkeit entschied er sich für die Pflicht unbedingten Gehorsams, und er hat dann doch nach dem Augsburger Reichstag der thatsächlichen Lage und den Gutachten der Juristen von 1531 nachgegeben und das Recht des Widerstandes anerkannt; auch die Obrigkeit ist Gesetzen unterworfen, und so darf dem Missbrauch der Amtsgewalt gewaltsame Gegenwehr entgegengestellt werden [10]).

Dies ist die Gliederung des Zusammenhangs zwischen Sittengesetz, Staat und Recht in Melanchthons Ethik. Wir werden später sehen, dass Melanchthon entsprechend in seiner Glaubenslehre das aus dem Glauben entspringende Wirken als in der Gemeinschaft sich vollziehend, als social erfasst.

Vierter Satz.

Wichtiger indess als diese prinzipielle und wissenschaftliche Stellung Melanchthons ist die Bewährung seines ethischen Tiefblickes gegenüber der sittlichen Wirklichkeit selber. Er hat die verschiedenen Lebensinstitute in seinem reformatorischen Bewusstsein nach ihrer Würdigkeit tiefer erkannt. Der Umfang, in welchem ihm das gelang, bezeichnet im Ganzen die Ausdehnung, in welcher die neue reformatorische Werthgebung damals zur Durchführung gelangte.

Die christliche Vollkommenheit ist, dass jeder im wahren Glauben seinem Beruf dient [11]). In der Berufung (vocatio), durch welche

---

[10]) Ich verweise auf die Darstellung in dem classischen Werk von Stintzing p. 283 ff. hierüber. Näheres bei Hänel, Melanchthon der Jurist, Zeitschr. für Rechtsgesch. 8, 249. 1869. Zu ungünstig urtheilt Kaltenborn, Vorläufer des Hugo Grotius S. 211 ff.

[11]) Conf. Aug. 27, 49. Apol. 287. C. Ref. 25, 464; 14, 26. 50. 82. 632. 699.

Gott zu einer bestimmten Thätigkeit den Einzelnen bestimmt, geht diesem Zeitalter der Begriff des Berufes auf. In dem Glaubensvorgang wird ja der Wille Gottes für die Seele bestimmend, der Glaube äussert sich also in dem Wirken an der von Gott angewiesenen Stelle im Reiche Gottes. Luthers Gedanke, durch welchen sein Glaubensprinzip sich gänzlich von dem des Augustinus schied, war eben, dass der Glaube sich darin äussert, dass Werk Gottes in der Welt zu wirken und dass die Sphäre dieser Werke des Glaubens die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung ist. Und dieser Gedanke wird durch die Ausbildung des Begriffs von dem Beruf fortgeführt. Es war von grossem Werthe, dass gerade in dem Augsburger Bekenntniss dieser Begriff der negativen katholischen Heiligkeit gegenüber geltend gemacht wurde[12]).

Die veränderte Lebenswürdigung Melanchthons spricht sich in seinen Aeusserungen über Ehe und Kindererziehung energisch aus. Wol ist der transscendente Begriff von der Reinheit der Engel mit der religiösen Metaphysik unzertrennlich verbunden, welche Melanchthon festhält. Aber er lässt doch den Zusammenhang dieses Begriffs mit dem mönchischen Leben auf der Erde fallen. Er verwirft den rohen augustinischen Begriff der Concupiscenz. Er hält sich, als Schüler des Aristoteles und Cicero, an die natürliche Organisation des Menschen. Ja in dem Naturtrieb selber erkennt er einen Theil der göttlichen Ordnung des Zusammenlebens der Menschen auf der Erde an. So ist die Ehe nach ihm das Fundament der menschlichen Gesellschaft und die Schule für die Ausbildung des Gemeinsinns. Man kann sie geradezu als die Keuschheit und Reinheit auf dieser Erde bezeichnen. So ist er Hagestolzen nicht günstig gesinnt: sie besitzen nach ihm selten Blick für das Leben und Hingebung an das Gemeinwohl[13]). Auch hier erweist er sich als der Sohn eines dem Aesthetischen ganz abgewandten willensstarken Zeitalters. Er spricht etwas nüchtern, aber männlich und mit tiefem Lebensernst. „Die eheliche Verbindung ist der höchste Grad von Freundschaft." Wie man auf

---

[12]) Conf. Aug. Art. 21. 25. 27.

[13]) C. R. 7, 526. 772; 16, 203; 21, 730; 23. 216. 399, Apol. 238ff.

Dürers Marienbildern im selben Raum den Joseph zimmern und Maria ihres Kindes warten sieht: ein tiefes Gefühl für die Schönheit der Arbeit, des Berufs und ehelicher Arbeitsgemeinschaft ist über den Raum verbreitet.

Tiefer als irgend ein Deutscher vor ihm, hat Melanchthon die Lebenswürdigung des Wissens und der Schule nach ihren verschiedenen Beziehungen vollzogen. Er lebt in einem Begriff der sittlichen Gemeinschaft aller Gelehrten, wie ihn später auch Schleiermacher bestimmt hat: die Lehrer überall auf der Erde müssten ein einziges Kollegium bilden, welches frei von Ehrgeiz allein im Dienste der Wissenschaften stände. Er erkennt in den Wissenschaften einen Organismus. Trug er sich doch nach dem Bericht des Camerarius mit dem Gedanken einer Encyclopädie der Wissenschaften, als der Grundlage für allen Unterricht, wie später Comenius. Er sagte wohl einmal, dass ausserhalb der Universität gar kein Leben sei. Aber er erkennt doch andrerseits das Verhältnis des Schulwesens zum Berufsleben und die grosse Aufgabe des höheren Unterrichts, leitende Stände für die Gesellschaft zu bilden, tiefer als irgend einer seiner Zeitgenossen an. Als Mittel zur Lösung dieser Aufgabe führte er im Schulwesen den christlichen Humanismus ins Leben, welcher das Lebens- und Erziehungsideal des Zeitalters in Deutschland war. Er ist auch hier in seinen Stärken und Schwächen ein rechtes Kind seiner Zeit und ein Massstab, wie weit diese gesehen hat. Ein ästhetisches Verhältnis zum Alterthum war ihm ganz fremd, dagegen der sittliche Bezug zu den Alten lebte in ihm mit natürlicher Lebendigkeit, wie aus eigenen Mitteln. Am entschiedensten tritt doch die Schwäche des Zeitalters darin hervor, dass die niederen Schulen von ihm noch nicht in ihrem Verhältniss zur Lebensbestimmung und dem Berufsleben der unteren Stände aufgefasst worden sind. Dies entsprang aus dem Mangel an socialem Verständnis für die arbeitenden Stände, wie er am furchtbarsten in der Beurteilung und Behandlung der Bauernrevolutionen hervortrat. Alles in Allem war er der grösste Schulmeister für Männer in diesem klaren, arbeitsfreudigen und männlichen Zeitalter.

Er erkennt den sittlichen Wert des Erwerbslebens. „Die

Werke des ökonomischen und politischen Lebens sind gute Werke und sie sind im Frommen eine wahre Gottesverehrung". Daher ist das contemplative Mönchsleben ein vergeblicher Krieg mit der Natur selber. Melanchthon hat Recht: diese mönchische Contemplation hat den aktiven Naturen den Tag des Wirkens verdüstert, die arbeitende Hand gelähmt, oder aber durch den Zwiespalt zwischen religiösem Ideal und weltlichem Handeln das letztere der ethischen Durchbildung entzogen. Die Aufhebung dieses Zwiespaltes war ein wahrer Segen: wobei nur zu beklagen ist, dass Luther und Melanchthon ihn im Gebiet des Denkens und Glaubens erst recht herbeigeführt haben. Aber in der Welt des Handelns hoben sie ihn auf. So findet Melanchthon auch im Eigentum und seiner verschiedenen Verteilung eine gottgewollte Schranke der Selbstsucht. Tiefer als diese negative Fassung des Verhältnisses von Wille und Eigenthum dringt in die unlösbare Verbindung von wirklicher, nicht blos formaler Freiheit des Willens mit einer Sphäre ihrer Herrschaft der andre Satz Melanchthons: das Erwerben sei eine Tugend. Dann in Bezug auf den Handel und das Geld steht Melanchthon mitten inne zwischen Luthers mittelalterlichen Ansichten und Calvins ganz modernen handelspolitischen Ideen.

Die Poesie war ihm die bildliche Darstellung von Wahrheiten, wie dem Kanzler Bacon. Nie gab es in Deutschland eine ähnliche Zeit gediegener Herrschaft des Verstandes und des thätigen sittlichen Willens über das Leben und die Kunst. Wenn Melanchthon über Virgil oder Plinius spricht, versteht man die Poesie des Hans Sachs besser daraus als aus dem Studium vieler dichterischer Zeitgenossen. Immer handelt es sich ihm darum, was die Dichter lehren, welcher ihr unterrichtender Gehalt ist. Derselbe Charakter der Zeit offenbart sich darin, dass Dürers symbolische Werke den Höhepunkt seines Schaffens bilden. Als das Ziel der bildenden Kunst erkennt Melanchthon die Darstellung des Ideals. „Als Zeuxis die Helena malte, wohnte in seiner Seele das Ideal eines Weibes, welches aus den besten Beispielen zusammengestellt war." Homer ist ihm der Spiegel des Lebens selbst. Er liebt Musik und Gesang: wenn im Frühling die Scharen der Jungfrauen singend durch die grünen Wiesen ziehen, sind gewiss auch Engel als ihre Wächter

dabei. Unter den Malern schätzt er mit gesundem Geschmack Dürer vornehmlich. „Ich habe Albrecht Dürer sagen hören, als Jüngling habe er blühende und möglichst mannigfaltige Gemälde geliebt. Es habe ihn ungemein gefreut, in einem seiner Gemälde solche Mannichfaltigkeit zu erblicken. Nachher als Greis habe er begonnen, die Natur zu gewahren und habe dann gewagt, ihr echtes Antlitz nachzuahmen: nun habe er begriffen, dass in dieser ihrer Einfachheit die höchste Kunst gelegen sei[14].“ Das ist der echte, classisch fühlende Melanchthon. In der einfachen und reinen Form hat er immer auch das Höchste des sprachlichen Ausdrucks erblickt. Natürlicher Schönheitssinn mehr als moralischer Rigorismus machten ihm den Rausch, die aufgebauschten Gewänder, jedes Uebermass des Lebensgenusses und der Leidenschaft unerträglich.

Er empfand auf das lebendigste seinen Zusammenhang mit seinem deutschen Volk und dem deutschen Reich. Er liebte die Geschichte desselben. Sein Herz hing an dem Kaiserthum, und nachdem dieses sich der Reformation entgegengestellt hatte, wandte er sein Vertrauen den Kurfürsten, als dem höchsten Senat des menschlichen Geschlechtes, zu. Da er nun aber vom Staat insbesondere die Pflege der Künste und Wissenschaften in gesetzlicher Freiheit verlangte, bevorzugte er nach harten Erfahrungen über die Höfe und Fürsten die Reichsstädte als die Sitze einer ruhigen Bildung. Er war politisch im Grunde Aristokrat, Anhänger der Abwägung der kaiserlichen Gewalt mit den ständischen Rechten und Freiheiten. In letzter Instanz war er ein fester Vertheidiger der gegebenen Rechtsordnung als einer von Gott gegründeten. Denn Gott spricht in der Macht. „Durch lange Arbeit hat Gott die Lande den Franken in die Hand gegeben durch ordentlichen Krieg und ehrlichen Sieg.“ Ja es erscheint ihm frevelhaft, dass die Bauern nicht leibeigen sein wollen. Es giebt ein Bild Friedrichs des Weisen von Dürer: erstaunt sieht man, dass der grosse Maler hier das Gefühl fürstlicher Würde und Gewalt vor Allem zum Ausdruck gebracht hat: so fühlten die Zeiten Melanchthons.

Ueberblickt man nun schliesslich die philosophischen Schriften

[14]) C. R. 6, 322; 5, 522.

Melanchthons, so zeigen sie augenscheinlich nur eine relative Selbständigkeit gegenüber der Theologie. Aber der fortschreitende Geist in ihm ist doch auf reinliche Abgrenzung der Gebiete gerichtet. Er missbilligt ebenso die philosophische Religion des Campanus und anderer Freigeister wie die Unterwerfung der Philosophie unter die Theologie. Und das Prinzip, auf welches diese Selbständigkeit gegründet ist, liegt in dem natürlichen Lichte (lumen naturale) und in der naturalis ratio.

V.

In welches Verhältniss ist nun das natürliche Licht von Melanchthon zur Offenbarung gesetzt worden? Man kann sagen, dass diese Frage das am meisten dringende und das am meisten universelle Problem der damaligen Geisteswissenschaften einschloss. Die Antwort auf sie kann nur aus der Glaubenslehre Melanchthons geschöpft werden. Diese Glaubenslehre war eines der einflussreichsten Bücher des Jahrhunderts. Sie enthielt die erste Formulierung der neuen Frömmigkeit, welche aus Luthers religiöser Genialität entsprungen war. Sie war in dem von Luther beherrschten Kreise jeder anderen Dogmatik intellektuell überlegen. Drei dogmatische Grundwerke hat die schöpferische Zeit des Protestantismus hervorgebracht. Das erste war diese Glaubenslehre Melanchthons, welche den Religionsgehalt der lutherischen Kirchen festlegte. Das andere war Zwingli's Schrift von der wahren und falschen Religion, welche besonders auf die reformierten Gemeinden deutscher Zunge einen dauernden Einfluss ausübte. Diesen folgte dann als drittes die Institution des Calvin, welche die strengere reformierte Lehrform zu formaler Vollendung gebracht hat. Mit dieser Institution schloss die schöpferische Epoche der protestantischen Dogmatik. Auf sie folgte dann eine unermessliche dogmatische Literatur, deren gemeinsames Merkmal das Nachlassen der lebendigen religiösen Genialität ist, durch welche jene drei Werke ausgezeichnet gewesen waren.

Als die Schrift Melanchthons in ihrer ersten Auflage hervortrat, hat ihr Luther einen Platz dicht hinter den heiligen Schriften zuerkannt. Aber wie das Buch und die Zeiten sich änderten, machte

in den Kreisen der Lutheraner diese Hochschätzung ganz entgegengesetzten Gefühlen Platz, und der damals begonnene Streit über die geschichtliche Stellung der Glaubenslehre Melanchthons dauert fort bis auf diesen Tag. Zuletzt hat noch Ritschl besonders den Fehlern Melanchthons die Schuld an der Verschulung der lutherischen Kirche und an ihrem Fanatismus für die Erhaltung der neuen Lehre zugeschrieben. Sonderbare Macht einer einzelnen Person! Und noch sonderbarer, dass der Grund für eine solche Irrung von Ritschl in Lehrirrtümern Melanchthons gefunden wird.[15]) Gegenüber allen diesen dogmatisch befangenen Urteilen suchen wir eine geschichtliche Würdigung des Werkes, aus dem allgemeineren Zusammenhang zu gewinnen, in welchem es hervortrat. Wir möchten das Jahrhundert der protestantischen Dogmatik begreifen: so werden sich uns auch die Motive aufschliessen, welche in den einzelnen Ländern Europas zum natürlichen System, und zwar zu den einzelnen Hauptformen desselben geführt haben.

Die innerhalb einer ausgebildeten Civilisation auftretenden Religionen tragen gemeinsame Züge. Sie heben das menschliche Bewusstsein zu einem Punkte empor, in welchem dasselbe sich eben durch seinen Zusammenhang mit der Gottheit und dem Unsichtbaren von der Welt unabhängig macht. Das Ziel dieser Religionen ist sonach, die Hemmungen des Lebens durch eine innere Verbindung mit Gott zu überwinden; Seligkeit bezeichnet den so entstehenden übergreifenden Gefühlszustand, in welchem alle aus der Verflechtung mit der Welt entstehenden Einzelgefühle sich lösen. Sonach ist Religion nicht ein Cultus oder ein Dogma oder eine Handlungsweise, sondern der ganze Lebenszusammenhang in einer Person, in welcher dies Ziel erreicht wird. Hieraus entspringt eine wichtige Folge für den Historiker. Keine Religion oder Confession kann in einem Prinzip dargestellt werden, aus welchem dann Cultus, Dogma und Sitte abzuleiten wären. Die endlosen Debatten der Theologie über ein solches Princip des Christenthums, der reformatorischen Religiosität, der lutherischen oder reformirten Kirche sind gegenstandslos. Ja dieser Lebens-

---

[15]) Ritschl Versöhnungslehre I. 195ff. 199, 260, 351.

zusammenhang kann nicht einmal ganz zur Analysis gebracht werden, vielmehr bleibt in jeder Form der Religiosität wie in jedem Leben überhaupt ein unanalysirbarer Rest. Eben hierdurch ist die Religion wie die Kunst dem wissenschaftlichen Erkennen überlegen. So kann also nicht in irgend einem Satze das Wesen des Christenthums ausgesprochen werden, sondern jeder Versuch solcher Art ist historische Metaphysik. Erkenntniss des Christenthums ist die Analysis des Lebenszusammenhangs der christlichen Religiosität in den einzelnen Christen und in der christlichen Gesellschaft.

Diese Analysis fordert aber weiter, dass die noch heute in der Theologie herrschende dogmatische Methode durch die historische ersetzt wird. Die dogmatische Methode setzt vollkommene Religion, Christenthum und Protestantismus als absolute Entitäten einander gleich. Sie kennt nur einen vollkommenen Anfang im Urchristenthum, eine katholische Entartung und eine protestantische Wiederherstellung. Sie leugnet sonach eine religiöse Entwickelung der abendländischen Völker innerhalb der christlichen Kirche. Ja wie sie in der katholischen Kirche nur Verfall erblickt, so sind nach ihr auch nach der Erneuerung der evangelischen Wahrheit im Zeitalter der Reformation die folgenden Jahrhunderte wesentlich von Rückschritt und Auflösung erfüllt. Dies Schauspiel menschlicher Irrungen wird noch verwickelter, wenn dies vollkommene Christenthum auf das religiöse Erlebniss eingeschränkt und Dogmen und Kirchenbildung schon als Entartungen angesehen werden. Die Orthodoxie hatte für diesen dogmatischen Standpunkt wenigstens in den Bekenntnissen einen äusserlich feststellbaren geschichtlichen Massstab. Dagegen die Lehre unseres Jahrhunderts von dem absoluten religiösen Erlebniss im Ursprung des Christenthums, welches den Massstab aller künftigen religiösen Entwicklungen der Menschheit enthalte, hat zu ihrem Gegenstande ein geschichtlich weder klar Darstellbares noch Beweisbares, und sie kann auch durch die Berufung auf das innere Erlebniss nicht beglaubigt werden. Vielmehr ist von geschichtlichem Standpunkte aus diese ganze Frage, ob das Christenthum, wie es in den Bekenntnissen vorliegt oder wie es in dem Glauben erlebt wird, die absolute Religion sei, ein

transcendentes Problem. Denn jede Epoche ist auch in ihren tiefsten Erlebnissen durch die Bewusstseinsstellung der Menschen in derselben, weiterhin durch die in derselben enthaltenen Denk- und Gemüthsvoraussetzungen bedingt: innerhalb dieser athmen, fühlen, denken und wollen die Menschen derselben. Diese Einsicht ist von wahrhaft geschichtlichem Denken unabtrennbar. Sonach kann daraus, dass die Menschen über diese Mauern nicht hinausblicken können, niemals gefolgert werden, dass jenseit ihrer nicht unermessliche Fernen sich erstrecken. Es wäre umsonst gewesen, dem Sokrates vorauszusagen, es werde in einer späten, späten Zeit für das Naturerkennen eine feste Grundlage gelegt und durch dasselbe die Herrschaft des Menschen über die Phänomene der Natur begründet werden. Kein Grieche oder Römer der klassischen Zeit hätte das Leiden und die Seligkeit christlicher Märtyrer oder Heiligen verstehen können, wenn man ihnen auch noch so viele Akten der Märtyrer und Leben der Heiligen vorgelegt hätte. Sonach ist für das wirklich historische Bewusstsein der absolute Anfang des Christenthums, mag er als Erlebniss oder als in den Bekenntnissen niedergelegter dogmatischer Thatbestand aufgefasst werden, etwas diesem historischen Bewusstsein gänzlich transscendentes. Das Christenthum ist ihm nicht als absoluter Anfang und protestantische Wiederherstellung gegeben, sondern es besteht in der ganzen zusammenhängenden Reihe der christlichen Entwicklung des Abendlandes. Die gesammte gegebene christliche Wirklichkeit bildet den Stoff, an welchem Wesen und Charakter des Christenthums sich ausleben. Der protestantische Polemiker mag in langen Jahrhunderten der christlichen Geschichte im Abendlande bis auf Luther eine Entartung der christlichen Wahrheit erblicken. Er mag eine Wiederherstellung der Wahrheit im Reformationszeitalter annehmen, welcher dann sofort wieder Entartung in den Jahrhunderten bis heute folgte. Wenn wir an die Universalität des Christenthums glauben, wenn wir hoffen, dass in ihm ein geistiges Band zur Verknüpfung der Völker der Erde gelegen sei, so gründet sich dieser Glaube eben auf die Lebendigkeit, auf die entwicklungskräftige Natur desselben.

Sonach muss die rein historische Betrachtung das Schema der

Geschichte des Christenthums umgestalten, welches die Kirchen- und Dogmengeschichte der christlichen Confessionen unter polemischen und apologetischen Gesichtspunkten ausgebildet hat. Ich hebe hier nur Einiges hervor, was für die folgende Darstellung unentbehrlich ist.

Es hat niemals ein religiöses Erlebniss gegeben, welches nicht das Verhältniss des Selbst, Gottes und der Welt in der Religiosität zugleich als einen Vorstellungszusammenhang besass, sonach als Dogma. Dogmen bilden die Voraussetzung jedes religiösen Erlebnisses, und in neuen Dogmen äussert und krystallisirt es sich dann. Daher hat nie ein dogmenfreies Christenthum bestanden, und ein solches ist auch für die Zukunft unmöglich. Religiöses Erleben drückt sich nicht allein im Dogma nach dem nothwendigen Zusammenhang des Vorstellens mit den andren Seiten des Seelenlebens nothwendig aus, sondern es geht auch thatsächlich stets von einer Lage der Religiosität aus, die im Dogma fixirt ist.

Den dogmatischen Hintergrund des ältesten Christenthums bildet zunächst ein universales Element, welches aus der religiösen, philosophischen und litterarischen Bewegung des Imperium entsprungen ist: Reich Gottes, Verwandtschaft der Menschen mit Gott und untereinander, vorgestellt nach dem Verhältniss eines Vaters zu seinen Kindern und dieser untereinander; persönlicher Werth jedes einzelnen Menschen, abgeleitet aus seiner Verwandtschaft mit Gott, bezeugt in seinem Gewissen, seiner Freiheit und der Hoffnung der Unsterblichkeit; Nähe der Armen und Einfachen zu Gott; ein Vorsehungszusammenhang aller Dinge, in welchem auch Leid und Niedrigkeit für das höhere Leben bedeutungsvoll sind, und das was unter uns ist, nicht minder Ehrfurcht und Theilnahme erheischt, als das was über uns ist. Alle diese Momente gehören der geistigen Bewegung des Imperium an, in welcher die alten aristokratischen und nationalen Formen zerbrachen und ein neues ganz universales Bewusstsein der Menschheit von ihr selbst herbeigeführt wurde. Hierzu kam aber nun ein national bedingtes Element, nach welchem Gott der Herr seine Herrschaft von Israel aus über die Erde ausbreiten, sein Gesetz zur Geltung bringen und schliesslich durch den Messias auf der Erde selbst sein Reich her-

beiführen wird. Und zwar war seit Daniel dieser Messias als ein auf den Wolken des Himmels kommender Retter und Erlöser, ja im Buch Henoch als vorweltlich, von Ewigkeit und in Ewigkeit bestehend gefasst, sonach sein universaler und göttlicher Charakter ausgesprochen worden. Dies waren die dogmatischen Voraussetzungen, unter welchen das religiöse Erlebniss des Christenthums sich entwickelte. In diesem Erlebniss ward eine neue religiöse Bewusstseinsstellung der Menschheit herbeigeführt Wie dieselbe dann sogleich in Dogmen sich ausdrückte, zeigen die paulinischen Briefe. Hier finden wir die tiefsten religiösen Ideen, welche die Menschheit ausgebildet hatte, durch das Christenthum zu einem Ganzen verbunden. Solche Ideen sind das natürliche Licht, die ursprüngliche Vollkommenheit der Erde und des Menschen, der Fall, die Unseligkeit und Sehnsucht aller Kreatur nach Erlösung, die Promulgation eines höchsten Gesetzes durch Gott und die Sühne durch das Opfer. Zwischen diesen Ideen erwirken nun folgende paulinischen Sätze eine neue dogmatische Verbindung: der erste und zweite Adam, die Insuffizienz des sündhaften Menschen vor dem göttlichen Gesetz, die Genugthuung für die göttliche Strafgerechtigkeit durch den Opfertod Christi, die mystische Zugehörigkeit der Gläubigen zum erhöhten Christus, nach welcher sie Glieder am Leibe Christi sind und dieser in ihnen lebt, das mystische Nacherleben von Leben, Tod und Auferstehung Christi in dem Glauben, die erfolgende Freiheit der Kinder Gottes vom Gesetz und die endlich bevorstehende Erlösung aller Kreatur aus dem Weltelend durch die Wiederkunft Christi und die Herbeiführung des Messiasreiches, das eine Auferstehung der todten Christen, eine Umwandlung der lebenden und sonach den Sieg über den Tod zur Folge haben wird.

Ich verweile nicht dabei, in welchem Umfang die in den paulinischen Briefen herrschende Stimmung überall durch die Erwartung der Wiederkunft Christi bedingt ist. Ich weise auch nur darauf hin, wie diese Lehre vom zweiten Adam und der Genugthuung für die Strafgerechtigkeit Gottes durch dessen Opfertod für die ganze Menschheit, wenn sie im Sinne einer Weltreligion fortgestaltet werden sollte, nothwendig zu metaphysischen, gleichsam zu kosmischen Dogmen hindrängte. War das Reich Gottes erschienen, so

musste der Träger dieser universalen königlichen Macht, der Hersteller einer absoluten Offenbarung denjenigen religiösen Werth erhalten, dessen metaphysischer Ausdruck der Logosgedanke ist. Indem ich die ganze Entwicklung zum katholischen System übergehe, vergleiche ich nun mit diesem Glauben des ältesten Christenthums die höchste Stufe der Religiosität, zu welcher sich der mittelalterliche Mensch im katholischen System erhoben hat.

Es ist durch die grundlegenden Arbeiten von Neander, Hase und Ritschl erwiesen, dass der heilige Bernhard, der heilige Franz und die Mystik in einem inneren Zusammenhang untereinander stehen und den Höhepunkt der katholischen Devotion bilden. Es ist festgestellt, dass diese Männer und die von ihnen bedingte reinere mönchische Frömmigkeit nicht als Reformatoren vor der Reformation aufzufassen sind, vielmehr ganz unter den katholischen Voraussetzungen stehen. Alle diese Personen beruhen in ihrer eigenthümlichen Frömmigkeit auf der Durchführung des Gedankens vom Reiche Gottes in dem regimentalen Verbande. Ihre Religiosität beruht auf jener Metaphysik, welche darum den ganzen Horizont der mittelalterlichen Menschheit umfasste, weil sie aus dem Zusammenwirken der griechischen, römischen und orientalischen Völker-Ideen hervorgegangen war[16]). Keine dieser Personen hat die katholische Verbindung zwischen den Lehren über Genugthuung, Heiligung, Verdiensten und dem priesterlichen Apparat des kirchlichen Systems aufgelöst. Als sie auftraten war soeben erst der Sieg der päpstlichen Monarchie über die kaiserliche Gewalt in dem Investiturstreit erstritten worden. Der heilige Bernhard selber war eine Säule der päpstlichen Macht. Aber in dem tragischen Widerspruch zwischen der päpstlichen Weltherrschaft Christi und der Person Christi lag der Grund zu einer religiösen Bewegung innerhalb des katholischen Systems, die auf Umgestaltung des leitenden geistlichen Standes gerichtet war. Eben innerhalb des Priesterthums, zumal aber des Mönchthums als der eigentlichen Repräsentation der christlichen Voll-

---

[16]) Den Nachweis hiervon habe ich Archiv Band IV, Heft 4 zu liefern versucht.

kommenheit vollzog sich nun der Uebergang zu einer neuen christlichen Lebensform, welche ebenso verschieden von der Religiosität der apostolischen Gemeinden als von dem Glauben der reformatorischen Zeit gewesen ist. Dieser Fortschritt bildet das Fundament für den viel späteren Fortschritt, welchen die Reformatoren vollzogen haben. Denn die religiöse Entwicklung ist nicht ein Fortgang in Einer Linie, wie die Abfolge naturwissenschaftlicher Erkenntnisse nach dem natürlichen Verhältniss ihrer Abhängigkeit von einander: grosse Gemüthsvorgänge, darauf beruhende Gewöhnungen des Willens ermöglichen, eine neue religiöse Stellung zu ergreifen, und dies nach den eigenen Gesetzen, welche in den Gemüthskräften der Menschennatur gelegen sind. So entwickelte sich nun damals im Mönchstande eine Religiosität der Einzelperson, in welcher die moralische Vollendung und die damit verbundene Seligkeit, wie sie aus der Aufhebung der Egoität und ihrer natürlichen Triebe entspringt, als der ideale Gehalt des Lebens selber erfasst wurde. Der entscheidende Fortschritt dieser Religiosität liegt darin, dass als Ziel und Lohn des religiösen Processes, sofern von einem Lohn hier überhaupt geredet werden kann, nichts erstrebt wird als ein rein ethisches Gut, nämlich die aus dem Verzicht entspringende Gelassenheit und die contemplative Freiheit der Seele. Ein unermesslicher Reichtum zartester seelischer Erfahrungen und weltumspannender Kontemplation war erforderlich, um den religiösen Process zu einer solchen Feinheit und Höhe durchzubilden, dass das Selbst und seine Passionen schwinden und ein universaler Zusammenhang der Liebe allein im Gemüthe übrig bleibt. So konnte dieser Fortschritt sich zunächst nur im Stande der Theologen und Mönche vollziehen: danach erst konnten seine Wirkungen weiteren Kreisen zugänglich werden. Ein sociales Verhältniss dieser Art wird in der Geschichte der Stände öfters wahrgenommen.

Ich versuche nun die Verbindung der religiösen Momente in diesen Personen zu erfassen. Von aussen angesehen kann es als ein Widerspruch erscheinen, dass hier die religiöse Contemplation mit der thätigen Liebe im Dienste der Brüder verbunden ist. Aber dieser Widerspruch ist nur scheinbar. So scheint auch in

der reformatorischen Frömmigkeit das Bewusstsein der Gnadenwahl dem mächtigen Aufschwung der religiösen Aktivität, des Wirkens in der Welt zu widersprechen. Der Schein des Widerspruchs in beiden Fällen ist darin gegründet, dass im Christentum die Hingebung der Seele an den unsichtbaren Zusammenhang diese Seele der Welt und den Menschen gegenüber souverän und gänzlich unabhängig macht, dieselbe aber zugleich eben vermittelst dieses unsichtbaren Zusammenhangs in ganz neue Beziehungen zu den andern Menschen versetzt. Dieses allgemeinste Verhältniss empfängt nun in der katholischen Religiosität des 12. und 13. Jahrhunderts besondere Züge. Es gilt also, das innere Verhältniss der Motive in dieser Religiösität zu ergreifen.

Wohl geht auch diese katholische Devotion von der Rechtfertigung (justificatio) aus. Wenn der heilige Bernhard nach dem hohen Liede das Verhältniss der Seele zu Christus als ihrem Bräutigam schildert, richtet sich der erste Kuss der Seele auf die Füsse des strengen Herrn: diese bedeuten seine Barmherzigkeit und seine Gerechtigkeit: der Akt der Busse über die Sünden ist der Anfang. Die Seraphim decken Haupt und Füsse mit den Flügeln: nur die Mitte ihrer Gestalt ist sichtbar: dies bezeichnet, dass Anfang und Vollendung des religiösen Processes ausschliesslich durch die göttliche Gnade bestimmt sind, wogegen in der Mitte dieses Processes der freie Wille um des Verdienstes willen wirksam ist. So tritt in dieser katholischen Andacht die Seele nach vollzogener Rechtfertigung in den von dieser ganz getrennten Vorgang der Heiligung ein. Nun ist sie in der Freiheit ihres Willens, losgelöst von der Furcht vor dem Richter, in der religiösen Andacht und Liebe wirksam. In diesem Vorgang entstehen ihre Verdienste. Dass die göttliche Gnade diese Verdienste erst ermöglicht hat, hebt dieselben nicht auf.

Hier aber greift nun als zweites religiöses Moment ein, wie dieser Vorgang der Heiligung erfasst wird. Alle Poesie der katholischen Andacht ist darin begründet. Wir leben alle in Passionen; aus diesen entspringen Knechtschaft und Unseligkeit. Wie Spinoza einmal gesagt hat, dass ein Affekt nie durch Vernunft, sondern nur durch einen anderen Affekt aufgehoben werden kann, so

wird die Seele ihrer Passionen nur ledig durch Eine grosse Leidenschaft,das ist die zu Christus, das ist das Nachleben seines Lebens, das ist die gänzliche Versenkung in sein Leid und seinen Tod. In dieser schmelzen alle anderen Affekte; denn hier erfahren wir den höchsten Grad der Liebe: die Härten des Herzens lösen sich in einer grenzenlosen Mitempfindung mit dem leidenden Christus und jedem seiner Geschöpfe, das athmet und leidet. „Gegenwärtig ist der Geliebte, entfernt wird der Meister, der König verschwindet, die Würde ist ausgezogen, die Ehrfurcht wird abgelegt. Zwischen dem Wort Gottes und der Seele wird wie zwischen zwei Nachbarn eine sehr vertrauliche Zwiesprache unterhalten. Aus dem Einen Quell der Liebe fliesst in jeden die gegenseitige Liebe, die gleiche Zärtlichkeit[17].“ Das Leben des leidenden Gottes muss in all seinen Scenen von der Seele nacherlebt werden. „Seit dem Beginne meiner Bekehrung d. h. des Mönchstandes habe ich mir dieses Bündel zu binden und auf meine Brust zu legen unternommen, welches gesammelt ist aus alle Aengsten und Bitterkeit meines Herrn[18].“

„Sich selbst verlassen und mit Christo sein“: hiermit beginnt nun in dem heiligen Bernhard und seinen Nachfolgern die grosse Leidenschaft der Nachfolge Christi. Humilitas, caritas und obedientia: das ist der mächtige Accord, in welchem diese Nachfolge des armen Lebens Christi in dem heiligen Franz und seinen Mönchen erklingt. Oft musste der heilige Franz in einsame Kirchen und Wälder sich zurückziehen, dieser grossen Passion sich ganz zu überlassen. Und unter ihrer schmelzenden Macht löst sich nun die Starrheit der typischen Gestalten kirchlicher Kunst: die unsterblichen Epen in Bildern zu Padua und Assisi von der Hand des Giotto entstehen, welche das Leben von Christus und das des heiligen Franz erzählen.

Nun aber verbindet sich hiermit ein drittes religiöses Moment. Diese Alles schmelzende und lösende Liebe, welche das arme Leben

---

[17]) Auszug aus dem heiligen Bernhard in dem Sermon über das hohe Lied, Ritschl, Pietismus I. S. 49.

[18]) Ebendaselbst S. 53.

Christi in sich erneuert, hebt das eigene Selbst mit seinen elenden und kleinen Passionen gänzlich auf. Und da Christus Grund und Zweck der Welt ist, erfüllt das starke Bewusstsein seines Leides und Todes die Seele mit einem grenzenlosen Gefühl allverbreiteter, allbeherrschender Liebe. So wird dem heiligen Franz die Welt zum Gedicht, Mond und Sterne, Wind und Wasser, Blumen und Thiere werden ihm zu Geschwistern, Löwen schmiegen sich zu den Füssen der Einsiedler: der Panentheismus der Mystik, diese tiefsinnige Erweiterung des älteren vielfach anthropopathischen Gottesbegriffes führt die modernen europäischen Völker neuen und wahreren Auffassungen der Gottheit entgegen. Die diesseitige Seligkeit liegt in der Gelassenheit, welche aus der Resignation gegenüber den engen Passionen des Einzellebens entspringt.

Hierzu tritt nun ein letztes religiöses Moment. In dem Zusammenhang allumspannender und Alles Harte des Eigenwillens zerschmelzender Liebe entsteht der Antrieb zum thätigen Leben im Dienst der Nächstenliebe. Das ist nicht die geregelte Berufsthätigkeit, das ist auch hier eine Passion, vor welcher die Schranken zergehen, welche die Seelen von einander trennen. Das ist ein durch Christi armes Leben und die apostolische Gemeinschaft bestimmtes Mitleiden mit dem Armen, mit dem was unter uns ist, mit dem was für uns die schwere Arbeit des Lebens thut. Dies war das revolutionäre Element in den Bettelorden, kraft dessen die neue mönchische Devotion auf die Laien überging und sich des ganzen Lebens bemächtigte.

Wir treten in einen Dom, die Messe wird celebrirt, ein feiner Weihrauchduft durchdringt und erfüllt Alles: so ist alle rituelle, sakramentale und priesterliche Disciplin der katholischen Kirche von dieser Andacht, Kontemplation und zarten Bruderliebe erfüllt, welche im 12. und 13. Jahrhundert im mönchischen Leben sich entwickelten. Hieraus kommt das magische Zwielicht in der katholischen Religiosität. Und man wird die Macht derselben niemals richtig würdigen, wenn man diese Innerlichkeit des katholischen Systems sich nicht deutlich gemacht hat.

Mit dieser katholischen Andacht vergleichen wir nun die in der Reformationszeit erreichte höhere Stufe.

Ich leugne durchaus, dass der Kern der reformatorischen Religiösität in der Erneuerung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist. Diese Lehre ist von Augustinus, dem heiligen Bernhard, Tauler und der deutschen Theologie im Wesentlichen besessen worden, ohne dass eine neue Epoche der christlichen Religiosität daraus hervorgegangen wäre. Ich muss sonach auch in Abrede stellen, dass der Zurückgang auf die Schrift als die zureichende Quelle für den christlichen Lebensprocess der Kern des reformatorischen Glaubens sei. Diese Einsicht ist auch vor Luther von den Theologen ausgesprochen worden[19], und neben ihm hat Erasmus sie geltend gemacht, ohne darum zur Reformation überzutreten. Ich finde vielmehr, dass die reformatorische Religiosität über das auf allen früheren Stufen des Christenthums Gegebene hinausgegangen ist. Wohl bildete es den Rechtsgrund für die Reformatoren, dass sie gegenüber den Usancen der Kirche auf klare Worte der Bibel sich berufen konnten. Es gab ihnen ihre innere Sicherheit, dass sie sich mit den höchsten Autoritäten der Kirche, mit Paulus, Augustin und Bernhard in der Rechtfertigungslehre einig wussten. Geradezu die Grundlage Luthers war die Auslösung der egoistischen Motive in der höchsten katholischen Religiosität, die erhabene Heiligungslehre, welche von dem heiligen Bernhard und Franz von Assisi herbeigeführt worden war und welche nun Luther in Staupitz, der deutschen Theologie, ja ganz allgemein in den höchsten Traditionen seines Ordens umgab. Aber dieses Alles ermöglichte wohl Luther seine Reformation, hat jedoch nie und nimmer die hervorbringende Kraft für dieselbe in sich enthalten. Vielmehr ist Luther über Alles, was von christlicher Religiosität uns vor ihm zugänglich ist, hinausgegangen. Er hat ein neues Zeitalter der Religiosität des Abendlandes heraufgeführt. Dieser Fortschritt stand in einem nothwendigen Zusammenhang mit der ganzen Entwicklung der germanischen Gesellschaft. Denn es war der ganze Zustand der deutschen Gesellschaft in seinem Zeitalter, es war unter umfassenderem Gesichtspunkte die ganze Bewusstseinslage des Abendlandes, was den Fortschritt for-

[19]) So sagt Duns Scotus in libr. sentent. Prologi quaest. III 14: sacra scriptura sufficienter continet doctrinam necessariam viatori.

derte, welchen die Reformatoren vollbracht haben, und zu demselben die Mittel gewährte. Eben in diesem Verhältniss zwischen den Zuständen der Gesellschaft, welche bedingen und fordern, und der genialen Person, welche auf eine niemals vorauszusehende Weise Elemente verbindet, Wünsche realisirt und Ideale zu Wirklichkeit macht, liegt auch auf diesem höchsten Gebiet aller menschlichen Geschichte das entscheidende Moment des Fortgangs. Hierin ist schon gegeben, dass eine Mehrheit geschichtlicher Motive in der Religiosität Luthers und der Reformatoren in eine lebendige Einheit zusammentraten. Jede grosse geschichtliche Ursache ist einheitlich, aber sie ist darum nicht einfach.

Das erste und das schlechterdings ausschlaggebende Moment in der reformatorischen Religiosität entsprach der tiefsten und zugleich allgemeinsten Veränderung, welche die Entwicklung der abendländischen Völker gezeitigt hatte. Kein Zug in der Physiognomie dieses anhebenden Jahrhunderts ist schärfer beleuchtet worden, als es seit den bedeutenden Arbeiten Jacob Burckhardts mit diesem geschehen ist. Die Person fühlte sich jetzt in der abgeschlossenen Eigenheit ihres Gehaltes. Jedem Verband gegenüber fühlte sie ihren Selbstwerth und die ihr innewohnende selbständige Kraft. Dies war das Ergebniss wirthschaftlicher, socialer und geistiger Bewegungen, und eben in dieser Richtung hatte zuletzt der Humanismus entscheidend gewirkt. Der religiöse Ausdruck hiervon war, dass der Mensch, einsam mit Gott, sich auf seinem eigenen Wege und durch seine eigene Arbeit sein Verhältniss zu dem Unsichtbaren bildet. Dies wurde durch Umstände unterstützt, welche durch eine denkwürdige, geschichtliche Fügung eben zu dieser Zeit in Wirksamkeit gelangten. Das Papstthum hatte sich unter Alexander VI, Julius II und Leo X aller christlichen Fesseln in Glauben und Leben entledigt; zumal unter Julius II war es ganz davon absorbirt, inmitten des italienischen Staatensystems eine militärische Tyrannis zu errichten. Die Besetzung der hohen Kirchenämter, die Handhabung des Busssakraments war überall von weltlichen, ja pecuniären Gesichtspunkten geleitet. So erschien diesen mächtigen tiefgründigen germanischen Individualitäten, Luther und Zwingli, die ganze katholische hierarchische

Disciplin als ein dämonischer Mechanismus, welcher die Seele von ihrem Gott absperrt. Darum zerschlugen sie diese Schranken. Sie erfassten wieder ihr ursprüngliches Recht, mit der unsichtbaren Ordnung der Dinge sich selber auseinanderzusetzen. Wie im Dunkel der Nacht alle Einzeldinge zurücktreten und der Mensch mit den Sternen und dem Unsichtbaren allein ist: so empfanden diese grossen Menschen ihr Verhältniss zum Himmel, und so ward es dann von Unzähligen nachempfunden. Der Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen ist die grosse Urkunde über die entscheidende Macht dieses Beweggrundes in der Seele Luthers gerade während der entscheidenden Epoche der Losreissung von Rom. Ja jedes weltliche Bewusstsein von der freien Würde der Person wird nun von Luther durch die Religiosität überboten, nach welcher diese Person von Banden aller Art, mit denen Natur und Menschen sie umstricken, von dem physischen Uebel, der Angst vor der Zukunft, der Abhängigkeit von anderen Menschen erst wahrhaft frei wird durch das zutrauende Bewusstsein, in dem unsichtbaren Zusammenhang aufgenommen, bewahrt und geborgen zu sein. Glauben ist vor Allem Zutrauen. Er macht nach der Augsburger Confession allem Sorgen und Arbeiten unter Bussdiciplin und mit kirchlichen Werken, dieser Unruhe die damals erst mit dem Leben selber abschloss, ein Ende, und eben darin, dass er die ganze Person in freudige Freiheit versetzt, erblickt die Augsburger Confession seinen eigensten Werth[20]).

Daher besteht auch schliesslich die Reformation darin, dass der religiöse Mensch sich von der Herrschaft des Papstes, vom Mönchsgehorsam, von der Bussdisciplin frei machte; alle Lehrunterschiede waren nur darin ausschlaggebend, dass sie die Kraft hierzu verliehen haben. Ihr erstes und wichtigstes Ergebniss war die Emancipation eines Theils der germanischen Nationen von der Herrschaft der Hierarchie. In ihr vollzog sich die Loslösung der germanischen Völker von der regimentalen religiösen Ordnung, welche der römische Geist geschaffen hatte.

---

[20]) Das ist das Bedeutsamste an dem Artikel der Augsburger Confession über den Glauben, dass der Vorzug des Glaubensprinzips vor dem Werkprinzip im ganzen Artikel gleichmässig hieraus abgeleitet wird.

XIII.

Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

(Schluss.)

Haben wir von der Wahrheit dieser Erkenntnisse uns durchdringen lassen, dann werden wir muthiger, heiterer, frommer leben [1]). Wir werden mit frohem Sinn und bescheidenem Muthe jede unserer Handlungen ausführen, jedem Ereignisse begegnen, da wir wissen, dass der Gegensatz von Glück und Unglück, der uns jetzt so quält, nirgends ist, als in unserem Bewusstsein [2]). Elend ist nichts Wirkliches, kann uns also nicht schädigen. Alles was ist, ist gut, muss gut auch für uns sein: so stehen wir überall auf festem Boden [3]).

Im Besitze dieser Erkenntniss werden wir nicht länger das Glück anderer Menschen für unser eigenes Unglück halten. Alles Seiende ist Emanation von oben, in sich verschieden nur in unserer Auffassung; wie kann denn ein Theil dieses Seins den anderen anfeinden, ein Theil der Seele mit dem anderen streiten? Das

---

[1]) The Nature of Truth p. 115.

[2]) Ib. p. 118: For if wee knew this truth, that all things are one; how cheerfully, with what modest courage should wee undertake any action, reincounter any occurrence, knowing that that distinction of misery and happinesse, which now so perplexeth us, has no Being except in the Brain?

[3]) Ib. p. 119: Misery is nothing and so cannot hurt .. every thing that is, is good and good to me: then we might sing with a joyfull spirit, O nimium nimiumque beati, and upon sure ground.

Glück des Anderen ist Vollkommenheit des Ganzen und daher unser eigener Vortheil[4]). So ist die Erkenntniss der Einheit aller Dinge in Gott das Allheilmittel, das unser Herz von Neid und Missgunst befreit, den trüben Geist erheitert und jeden Seelenschmerz hebt[5]).

Nicht minder wird unser wissenschaftliches Leben durch die Erkenntniss jener Wahrheit gefördert werden. Die Theilung der Wissenschaft in viele Wissenszweige ist äusserst schädlich. Es wäre besser, wenn sie in ihrer Gesammtheit jener goldenen Kette glichen, die der Sage nach an Jupiters Throne befestigt war und ganz aus Einem Stücke bestand[6]). Warum scheiden wir Philosophie von Theologie, die doch eines und dasselbe lehren, wenn anders sie Wahres lehren? Warum theilen wir unsere Erkenntnisse in ein Wissen von den Dingen und von ihren Ursachen, da doch die erste Aufgabe unsere ganze Zeit in Anspruch nimmt und die zweite durchaus unlösbar ist[7])? Würden wir uns begnügen, alle Dinge als das anzusehen, was sie sind, als eine Einheit, die nur in unserer Auffassung verschiedene Gestalten annimmt, so würden wir wahren Vortheil aus dem ziehen, was wir wissen können und nicht blossen Schatten nachjagen, wie der Hund in Aesops Fabel[8]). Das blosse Wissen von dem was ist, ist unermesslich; die Formen, Eigenschaften und Fähigkeiten der Dinge sind zum grossen Theile

---

[4]) Ib. p. 120: All Being is but one emanation from above, diversified only in our apprehension. How can then one piece of that Being impeach the other, one part of the Soule quarrell with the other? ... the Good of another, being the perfection of the whole, is my advantage.

[5]) Ib. p. 122.

[6]) Ib. p. 124.

[7]) Ib.: Why doe wee make Philosophy and Divinity two Sciences? What is True Philosophy but Divinity? And if it be not True, it is not Philosophy... In the knowledge of Beings we must observe First, that Being is, secondly, Why (so ist statt What zu lesen) it is. There is the ὅτι and the διότι. What a tedious work doth this very division lay upon us? Alas the very first, the easiest part of it, will take up all our time, and to ascend to causes before we know that there are effects, is to mount the highest round, before we ascend the first.

[8]) Ib. p. 126 f. Cfr. p. 132.

unbekannt[9]); die Ursachen der Dinge zu ergründen, wird uns niemals gelingen. Sie sind die Geheimnisse der göttlichen Weltleitung und mit ihnen sich zu beschäftigen, ist Hochverrath[10]).

Von den Ursachen der Dinge können wir nur zwei erfassen: unsern grossen und guten Gott und die von ihm ausgehende Emanation, welche die erste geschaffene Ursache aller Dinge ist und von Aristoteles die erste Materie der sinnlichen Dinge genannt wird[11]). Alles, was sonst in den Schulen von den vielfachen Ursachen der Dinge gelehrt wird, was wir von wirkenden, materialen, formalen und finalen, von instrumentalen, exemplaren und anderen Ursachen, von physischer oder substanzialer, metaphorischer oder metaphysischer Materie, von innerlichen und äusserlichen, logischen und metaphysischen Formen hören, das sind blosse Worte, unter denen sich nicht das geringste denken lässt[12]).

Ebenso verwerflich und verderblich sind die vielfachen Trennungen und Scheidungen der Begriffe, die in den Schulen üblich sind, die unnützen Fragen und Bedenken, die von Theologen

---

[9]) Ib. p. 131: Thus you see in what a Maze you are Meandred, if you admit of any division. The very knowledge of the Being of things is more than we are capable of. And as yet that is necessary, so we keepe our selves to this principle, that those things are all of one nature, variegated only in our apprehension; and this knowledge I must consent to.

[10]) Ib. p. 127: Causes we cannot, neither shall ever find out. Ib. p. 132: But if men once seeke into the Causes of Subsistencies, I see no reason but they should suffer as Rei laesae Majestatis. For these are Arcana Imperii which to meddle with, is no lesse than high Treason. — Vgl. Xenophon Memor. IV, 7, 6.

[11]) Ib. p. 133: Two (causes) lie open to our views. First, our great and good God, the fountain of all Being... Secondly, there is that Emanation from him, which is the first created cause of all Being, and this was Aristotle's materia prima, so far as sensible things extend. — Plotin bekämpft eine ähnliche Ansicht Enn. III, 1, 7. — Dass Aristoteles' Lehre mit der Lord Brookes nicht übereinstimmt, braucht nicht erwiesen zu werden.

[12]) Ib. p. 134: All other causes are better knowne by name, than in the natures of them. They make many, as Efficient, Finall, Materiall, Formall; with divers subdistinctions, as instrumentall, exemplary etc.... P. 136: Formes are either intrinsecall, or extrinsecall; the intrinsecall are Logicall, Metaphysicall etc. Now have you various and severall kinds of forms, but who knoweth the least considerable part of matter and form?

und Philosophen aufgeworfen werden[13]). Da unterscheiden sie Substanz und Accidenz, Willen und Erkenntniss, intellectuelle und moralische Tugenden. Sie trennen Gnade von Werken und Werke von Gnade[14]). Sie theilen die Seele in vielerlei Vermögen und setzen damit innerhalb der Seele ebensoviele geistige Wesenheiten auf den Thron[15]). Sie scheiden den Willen Gottes von seiner Macht und ein Wissen *simplicis intelligentiae* von einem Wissen *purae visionis*[16]). Unzählbar sind die Fragen, mit denen Logik und Psychologie, Metaphysik und Ethik, ja selbst Theologie und Mathematik ihre Jünger quälen. Ernstlich wird erwogen, ob die Klugheit eine moralische Tugend, ob das höchste Gut im Intellect oder im Willen zu finden sei. Die Metaphysiker streiten über den Gegenstand ihrer Wissenschaft: sie fragen, ob das Allgemeine etwas Reales oder nur ein Gedankending sei und woher das einzelne Sein stamme[17]). Nicht minder gross ist die Zahl der unnützen Fragen, Bedenken und Streitigkeiten in der Logik, der Mathematik und der Theologie[18]). Alles dies, weil die Gelehrten immer auf die Ursachen der Dinge starren und hiervon geblendet die Wirkungen nie kennen lernen[19]).

Nun soll hiermit nicht das mühevolle Suchen nach echter Weisheit zurückgewiesen werden; nur die phantastische, streit-

---

13) Ib. p. 164.

14) Ib. p. 146: Cast your eye on Morall Philosophy and see, how the truth is darkened by distinctions and divisions; how our Masters have set up in the same soule Two fountains of Reason, the Will and the Understanding. Have they not virtutes Intellectuales and Morales? Ib. p. 164: you shall be more substantiall, than to make Substance and Accidents Two... You will not maintain Two Covenants, one of workes, another of grace, seeing grace is graceless without workes and workes worthless without grace.

15) Ib. p. 147: I say, these questions, especially the dividing of the soule into so many faculties, enthrones many reasonable Beings in the soule. — Man vgl. hier Thom. Aqu. S. th. 1, 77, 1; de an. 12.

16) Ib. p. 157. — Cfr. Thom. Aqu. S. th. I, 25, 1; 12, 3—5.

17) Ib. p. 146. 151. 152.

18) Ib. p. 151f.

19) Ib. p. 127: Causes we cannot neither shall ever finde out; ib. p. 160: And thus whilst men gaze continually in search of causes, they blinde themselves and know not effects.

süchtige, aufgeputzte, unmännliche Weisheit — wie Francis Bacon sie nannte — muss verurtheilt werden, eben jenes ängstliche unnütze Gucken nach Dingen, die uns keinen Vortheil bringen[20]). Auch die Existenz von secundären, vermittelenden Dingen, die wir Ursachen nennen, soll nicht geleugnet werden. Hierunter aber dürfen wir bloss Dinge verstehen, die, um in unserer Sprache zu reden, anderen voraufgehen und diese hervorzubringen scheinen. Wir mögen das Feuer Ursache des Verbrennens brennbarer Stoffe nennen, weil diese, dem Feuer genähert, verzehrt werden. Eben dies Voraufgehen nennen wir Ursache; ein weiteres Suchen aber nach der Quelle dieser Ursache, nach dem Wie der Ursächlichkeit ist unnütz und gefährlich[21]). Denn während wir uns mit solchen vergeblichen Bemühungen plagen, verlieren wir die Herrlichkeit, nach der unsere unsterbliche Seele dürstet, aus den Augen[22]).

Haben wir in der Erkenntniss einer einzigen allgemeinen Ursache Ruhe gefunden, dann können wir mit Sicherheit zur Erkenntniss von Wirklichkeiten und Wesenheiten herabsteigen; Metaphysik, Mathematik und Logik werden Eines und Dasselbe erweisen, und nur die Variationen der Einheit in verschiedenen Zahlen lehren. Alle einzelnen Wissenszweige werden lediglich untergeordnete Ausgestaltungen dieser einzigen Wissenschaft sein. Alle werden, wie Marsilius Ficinus sagte, den Kreis des Guten bilden, der durch das Gute zum Guten zurückkehrt, und in allen wird die Gestalt gött-

---

[20]) Ib. p. 142: All this while I doe not reject an industrious search after wisdome... I doe only with Sir Francis Bacon condemne doctrinam phantasticam, litigosam, fucatam et mollem; a nice, unnecessary prying into those things which profit not. Vgl. Bacon De augm. scient. wks. I p. 450 Spedd.

[21]) Ib. p. 160: I Confesse there is a secondary intermediate Being, which you may call a Cause; which in our language doth precede and produce another; the observation of which is very fitting so that wee search and puzzle not our selves with the grounds and Reasons of this precedency... Ib. p. 162: When you see some things precede others, call the one a cause, the other an effect: but travell not far in the search of the source of this cause.

[22]) Ib. p. 161: whilst we entertain our selves with these poor Sophismes of wit, we lose that glory which the immortal soole thirsts after.

licher Schönheit sich enthüllen[23]). Werfen wir denn die thörichten Fragen bei Seite; erforschen wir lieber unsere Herzen als die Ursachen der Dinge und das Wesen dieser Ursachen; streben wir nicht nach Zielen, die für uns zu hoch sind. Dann werden wir den Himmel hier auf Erden finden, werden die Einheit der Gottheit erkennen und Eines werden mit ihr[24]). Können wir aber dieses höchste Ziel des Menschen nicht erreichen, so müssen wir doch versuchen, ihm so nahe wie möglich zu kommen; denn in ihm liegt all unser Glück, weil wahre Erkenntniss Gottes ewiges Leben ist[25]).

Man wird dieser Darstellung, die sich soviel wie möglich an die eigenen Worte Lord Brookes hielt, nicht gefolgt sein, ohne von der unwissenschaftlichen Art der Beweisführung, von den kecken Behauptungen, den unreifen Gedanken, den schwächlichen Gründen sich abgestossen zu fühlen. Gewiss, Lord Brooke ist kein nüchterner Forscher, sondern einer jener phantasiereichen schwärmerischen Geister, wie sie die Uebergangszeit vom Mittelalter zur Neuzeit so zahlreich hervorgebracht hat. Sein Herz nimmt grösseren Antheil an seinen Erörterungen als sein Kopf; Befriedigung religiöser Gefühle steht ihm höher als logische Folgerichtigkeit. Ein Gedanke, die Einheit aller Dinge in Gott und die Ausgleichung aller Gegensätze in dieser Einheit, ist ihm von früheren Denkern überliefert worden. Mit Entzücken ergreift er diese Lehre; sie er-

---

[23]) Ib. p. 144: So shall you with certainty descend to knowledge of existences, essences, when you shall rest in one universall cause: and Metaphysicks, Mathematicks and Logick will happily prove one, while they teach the variations of Unity through severall numbers ... So all shall be according to Ficinus Circulus boni per bonum in bonum rediens; and the face of divine Beauty shall bee unveiled through all. — Cfr. Marsilius Ficinus in Conv. or. 2 c. 2. Opp. p. 1324 ed. 1576; ib. c. 5.

[24]) Ib. p. 169: Thus could we lay aside foolish questions, could we seek into our hearts, and not into the causes, and the Being of causes, things too high for us, we might have an Heaven here etc.

[25]) Ib. p. 170: If wee cannot reach the perfection of this knowledge, yet let us come as neere it as we can: for the true knowledge of God in Christ is life everlasting.

füllt, überwältigt ihn. Er sieht Alles in dem Lichte, das von ihr ausgeht, wendet sie auf alle Wissenschaften und alle Verhältnisse an, glaubt durch sie alle Dunkelheiten lichten, alle Schwierigkeiten heben zu können, und keine Einwendung vermag ihn von ihrer Untriftigkeit zu überzeugen. Von ihr wie von einem überirdischen Lichte geblendet, hat er kein Auge für die Farbe der Wirklichkeit. Diese will er gar nicht sehen. Die Sinne sind ihm schlechte Zeugen der Wahrheit; Zeit und Raum und alle Vielheit der Dinge verschwindet; das Neben- und Nacheinander der Erscheinungen ist nur in unserer Vorstellung da; Alles, was wahrhaft ist, ist lediglich Ausstrahlung göttlichen Lichtes, das zu schauen höchste Seligkeit ist. Diese Ausstrahlung aber ist ihm Seele, Erkenntniss und Wahrheit zugleich. Das klingt wie ein blosses Spiel mit Worten, ist aber durch die idealistische Theorie Lord Brookes wohl zu erklären, wenn auch nicht zu rechtfertigen. Denn allerdings, wenn die zeitlich-räumliche Welt aufgehoben ist; wenn nichts wirklich ist als der Geist und sein Erkennen, und wenn die Erkenntnissthätigkeit, das erkennende Subject und das erkannte Object Eines sind; wenn es ferner nur wahrhaftes Denken giebt und Falschheit ein blosses Nichts ist: dann durfte Lord Brooke behaupten, dass ein blosser Beziehungsbegriff, die Wahrheit oder die wahre Erkenntniss, Wesen unserer Seele und zugleich Wesen aller Dinge sei. Er wollte ihr ja hiermit nicht die Realität von Naturdingen, sondern nur jene Wirklichkeit beilegen, die Plato seinem höchsten Begriffe, der ebenfalls eine blosse Beziehung ausdrückt, dem des Guten, zuerkannte, als er ihn an die Spitze seiner Ideenwelt stellte.

Aber gerechtfertigt ist der Grundgedanke Lord Brookes mit diesen Gründen nicht. Denn fast jeder von den Sätzen, auf die er ihn stützt, ist anfechtbar, geht auf blosse Analogien, wenn nicht geradezu auf Fehlschlüsse zurück[26]). Ein Analogieschluss

---

[26]) Man darf aber nicht aus gewissen leicht misszuverstehenden Sätzen schliessen, dass Lord Brooke sich selbst wiederholt widersprochen habe. Wenn er mit Platon alles Wissen Wiedererinnerung nennt (ib. p. 46), daneben aber den Grundsatz festhält, dass nichts vom Geiste erkannt werde, was nicht früher den Sinn erregt hat (ib. p. 40), so liegt hierin kein Widerspruch: denn wie Platon wird er annehmen, dass die sinnliche Erscheinung das

ohne alle Beweiskraft ist es, wenn aus der absoluten Einheit Gottes die Einheit von Wahrheit, Erkenntniss und Seele des Menschen, als des Ebenbildes Gottes, gefolgert wird[27]. Scheingründe sind es, durch welche er das Nichtvorhandensein falscher Erkenntniss erweisen will[28]. Und nur die Erinnerung an den lauteren Charakter und die unbestechliche Wahrheitsliebe des hochsinnigen Denkers kann uns abhalten, einen offenen Trugschluss in dem vermeintlichen Beweise für die Identität von Erkenntniss und Wahrheit zu erblicken[29].

Die Lehre von der Einheit aller Dinge in Gott und von der Identität der Seele, Erkenntniss und Wahrheit schliesst nach Lord Brooke das höchste Wissen ein. Wohl könnte man die Ansicht hegen, dass die Erforschung der Erscheinungen in ihrem ursächlichen Zusammenhange mit dieser Lehre wohl verträglich und eine würdige Aufgabe wissenschaftlicher Thätigkeit sei. Lord Brooke aber weist das mühsame, eifrige, methodische Suchen nach den Ursachen als unnützes ja schädliches Beginnen zurück. Wissenschaft ist ihm Anschauung der Dinge in göttlichem Lichte; die Ursachen der Dinge bleiben ewiges Geheimniss göttlicher Weltregierung. Nie werden wir von ihnen mehr begreifen als den Einen, höchsten, gött-

---

Wissen nicht erzeuge, sondern nur die Erinnerung wecke. Wenn er die Objectivität der Zeit und des Raumes leugnet (p. 93), damit die zeitliche und räumliche Getrenntheit der Dinge aufhebt (ib. p. 120), und doch eine Aufeinanderfolge der Ereignisse gelten lässt (p. 160 f.) oder von den Strahlen spricht, die von den äusseren Gegenständen zum Sinnesorgan und von diesem zu den Gegenständen gehen (ib. p. 40), so will er mit der letzteren Annahme nicht die objective Wirklichkeit dieser Vorgänge behaupten, sondern sie offenbar nur als Erscheinungen gelten lassen. Und wenn er an anderem Orte erklärt, dass die Dinge bald mehr bald weniger an göttlicher Vollkommenheit theilnehmen (ib. p. 31), so soll eben hiermit ausgesprochen sein, dass sie, an sich nichtig, nur im göttlichen Sein sind und wirken. Wenn er ferner die Erkenntniss der Ursachen für unmöglich hält (ib. p. 127) und doch verlangt, dass man die Dinge aus ihren Ursachen begreife (ib. p. 82), so will er hiermit die Nothwendigkeit der Zurückführung alles dessen was ist, auf die letzte Ursache, die Gottheit, lehren, aber das Aufsuchen der inneren Kräfte des Wirkens und Erzeugens, sowie der sogenannten Mittelursachen, zurückweisen.

[27]) Oben S. 197.

[28]) Oben S. 206.

[29]) Oben S. 194.

lichen Urgrund und seine unmittelbare Emanation. Damit wird alles Wissen in Theologie verwandelt, Naturerkenntniss und wissenschaftliche Forschung überhaupt ist aufgehoben.

So liegen die Schäden dieser schwärmerischen Philosophie klar zu Tage. Vergessen wir aber über ihnen nicht der zahlreichen anregenden Gedanken, die Lord Brooke als erster unter den modernen Denkern oder als der Ersten einer ausgesprochen hat. Wir müssen es ihm zu hohem Lobe anrechnen, dass er zu einer Zeit, da die Hochschulen Englands noch immer unter der Herrschaft einer hohlen Dialektik standen, gegen die spitzfindigen Begriffstheilungen und unnützen Speculationen, gegen die kleinlichen Fragestellungen und die thörichten Lösungen der Scholastiker mit Baconischer Strenge eiferte. Doch hier wiederholt er allerdings nur, was schon zwei Jahrhunderte vor ihm erkannt und eingeschärft hatten. Bedeutender ist, dass er die alte schroffe Scheidung zwischen Substanz und Accidenz, zwischen Vermögen und Thätigkeit aufhob, der Seele nicht eine Unzahl von Vermögen beigelegt, sie nicht zum Sammelplatz verschiedenster Entitäten gemacht wissen wollte und alle seelische Thätigkeit auf Erkennen zurückführte. Nicht minder bemerkenswerth ist, dass er den grossen Gedanken der Einheit aller Wissenschaften nachdrücklich vertheidigte, Causalität auf blosse Folge der Erscheinungen zurückführte und das Wesen des Urtheils in seiner Wahrheit erblickte, ungiltige Urtheile also überhaupt als solche nicht anerkannte. So anticipiert er Locke und Hume, Herbart und Brentano; an Hegel aber erinnert eine ebenso verwegene wie verwerfliche Lehre, die Zurückweisung des höchsten logischen Axioms durch den Satz, dass dasselbe Ding in derselben Beziehung entgegengesetzte Prädicate vereinigen könne.

Wichtiger als Alles ist seine Auffassung von Zeit und Raum, die durchaus der Leibnizischen entspricht. Raum und Zeit sind nach Lord Brooke nirgends als in unsrer Vorstellung. Mit diesen Worten stellt er sich an die Spitze der tiefsinnigen englischen Denker, welche die Realität äusserer körperlicher Dinge leugnen und die zeitlich-räumliche Welt als blosse Erscheinung ansehen. Gewiss ist der Idealismus Lord Brookes dem Berkeleyschen ungleich. Die objective Realität der Sinnenwelt wird von beiden geleugnet;

ein Reich geistiger Wesenheiten bleibt in beiden Systemen als einziger Rest der Wirklichkeit übrig. Bei Lord Brooke aber sind die Körper nicht zu Vorstellungen verflüchtigt, sondern nur in ein geistiges Sein umgewandelt: es ist ein spiritualistischer Idealismus, der dem subjectiven Idealismus Berkeleys voraufgeht.

Auch von dieser idealistischen Lehre gilt, was von Lord Brookes übrigen Behauptungen erklärt werden musste, dass ihre Begründung äusserst mangelhaft ist. Er hat sie nicht auf jene breite Grundlage psychologischer und erkenntnisstheoretischer Erwägungen gestellt, auf der Berkeley sein System errichtete. Im Grunde geht ja Alles, was er umständlich erörtert oder kurz andeutet, auf den Einen Satz zurück, dass alle Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Dinge, alle Gegensätze und Widersprüche in der Einheit göttlichen Wesens, wie Schatten im blendenden Sonnenlichte, verschwinden. So gleichen seine Gedanken rasch aufblitzenden Geistesfunken, an denen weitere Forschung sich entzünden konnte, die aber selbst klare philosophische Erkenntniss nicht darzubieten vermögen.

Von der Betrachtung des Inhaltes wenden wir uns zur Frage nach den Quellen dieser Lehre. Lord Brooke lässt uns nicht in Zweifel, wem er den Grundgedanken seiner Philosophie verdankt. *All Being is but one, and all things are more or lesse excellent, as they partake more or lesse of this first Being*, so sagt er einmal und nennt diesen Angelpunkt seiner Lehre *this doctrine of Platonists*[30]. Er giebt auch die Namen seiner Lehrer an. Neben Platon, den er mit hohem Lobe nennt[31], wird Marsilius Ficinus am häufigsten erwähnt[32]; auch Pico von Mirandola[33] und die von neuplatonischen Lehren erfüllten untergeschobnen Schriften des Orpheus, Musaios, Linos, Hermes Trismegistos fehlen nicht[34].

---

30) The Nature of Truth p. 31.

31) Ib. p. 28: Plato most excellently most acutely, most truly hath made all Being of Terminus and Infinitum (Phileb. 16 C.). Vgl. auch Nature of Truth p. 29. 31. 46. 143.

32) The Nature of Truth p. 29. 30. 36. 41. 145.

33) Ib. p. 143.

34) Ib. p. 143. 149.

Diesen und verwandten Werken entlehnt er denn seine Lehren von der Alleinheit der Dinge, von der Ausströmung aller Wesen aus Gott, von der Zusammensetzung auch der Geister aus Stoff und Form, von der Menschenseele als der unmittelbaren Ausstrahlung göttlichen Lichtes, vom Wissen als blosser Wiedererinnerung, von der Liebe als dem Kern aller Frömmigkeit, von der Anschauung Gottes und der Vereinigung mit ihm als der wahren Seligkeit.[35]).

Auch den Gedanken, der ihm der wichtigste zu sein scheint, die Lehre, dass Seele, Erkenntniss und Wahrheit als unmittelbare Ausstrahlungen göttlichen Lichtes eines und dasselbe sind, hat er aus neuplatonischen Quellen geschöpft. Schon Platon lehrte, dass Vernunft entweder 'dasselbe wie die Wahrheit oder doch von Allem das ihr ähnlichste' sei[36]). Und nach Plotin sind 'Vernunft, das All und die Wahrheit Eine Natur'[37]). Aehnliches sprechen Neuplatoniker in der Zeit der Renaissance oft aus. So Nicolaus von Cues[38]), Marsilius Ficinus[39]) und Andere.

Am nächsten aber kommt dem Gedanken Lord Brookes Georg Hakewill, der fünfzehn Jahre vor der Veröffentlichung der *Nature of Truth* Wahrheit und Seele 'den Hauch Gottes' und die verschiedenen Wahrheiten 'Strahlen derselben Sonne' nennt[40]). — Viel weiter steht

[35]) Belege für diese Lehren bieten die angeführten Schriften in grösster Zahl dar. Die Zusammensetzung der geistigen Wesenheiten aus Stoff und Form lehrt Lord Brooke ib. p. 13: The totum existens consisting of matter and forme of materiall and immateriall Beings. Vgl. p. 17. 83. 135. — Ueber die neuplatonischen und mittelalterlichen Quellen dieses Gedankens ist Munk (Mélanges p. 203. 295 f.) zu vergleichen.

[36]) Phileb. p. 65 D: νοῦν δὲ ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθειά ἐστιν ἢ πάντων ὁμοιότατον.

[37]) Enn. V, 5, 3: μία τοίνυν φύσις ἡμῖν νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀλήθεια.

[38]) De filiat. Dei p. 67 a. ed. 1514: In unitate essentiae est intellectus ipse intelligens et id quod intelligitur atque actus ipse, qui est intelligere. Non igitur erit veritas aliud aliquod ab intellectu.

[39]) Theol. Platon. l. VIII c. 2: (Animus) veritate omni . . . delectatur, alitur, augetur.

[40]) An apologie of the power and providence of God p. 12: These (sc. die verschiedenen Wahrheiten) are as severall lines drawne from the same Center, or severall beames from the same Sunne: All which notwithstanding in their severall rankes and degrees carry in them, or rather have stamped

dagegen Herbert von Cherburys Schrift *De veritate* von Lord Brookes Erörterungen ab. Bei weitem das bedeutendste, was seit Thomas von Aquinos gleichnamiger Abhandlung über diesen Begriff geschrieben ist, kann sie, die achzehn Jahre vor der Veröffentlichung der *Nature of Truth* erschien, nicht ohne Einfluss auf Lord Brooke geblieben sein. Aber nur Anregung zu seinen Untersuchungen kann er hier gefunden haben: denn der Inhalt der klaren, nüchternen, psychologisch vertieften Schrift Herberts hat wenig mit der mystischen Ueberschwänglichkeit des jüngeren Zeitgenossen gemein.

Aus neuplatonischen Schriften schöpfte Lord Brooke wohl auch seine idealistische Auffassung von Zeit und Raum. Von der subjectiven Natur der Zeit spricht, freilich mehr im Tone des Zweifels als fester Entschiedenheit, Aristoteles[41]); mit dogmatischer Starrheit lehren sie Plotin[42]), Porphyr[43]) und andere Neuplatoniker, von denen auch die Subjectivität des Raumes erkannt und ausgesprochen wird. Ihnen folgen christliche Lehrer der patristischen Zeit[44]) und des Mittelalters[45]), sowie zahlreiche Neuplatoniker der Renaissance. Ihnen schliesst sich endlich ein gleichfalls vom Neuplatonismus abhängiger älterer Zeitgenosse Lord Brookes, John Davies, in einer Abhandlung 'Ueber die Zeit' an[46]).

Keines der zahlreichen Systeme, die im siebzehnten Jahrhundert mit einander um den Vorrang stritten, hat auf Lord

---

and printed upon them some character or resemblance of the Divine Excellencie. And as Truth is the breath of God, so is the Soule of man too, which may well be thought to be in part the cause, that the Soule is so wonderfully taken and affected with the love and liking of it.

[41]) Phys. IV, 14.

[42]) Enn. III, 7, 10 und V, 5, 9, wo die Subjectivität des Raumes gelehrt wird. Auf das fünfte Buch der fünften Enneade und den Asklepios beruft sich Berkeley Siris s. 270, wks. II p. 468 Fraser.

[43]) Sentent. 44.

[44]) So Gregorius von Nyssa De an. et res. opp. III p. 123 Migne; de hom. op. c. 24.

[45]) So Scotus Erigena De div. nat. I, 43. III, 14 u. s.

[46]) Essays III On time. p. 188 ed. Grossart: Time ... scarcely can be said to have existence.

Brooke so tief eingewirkt, wie der Neuplatonismus. Doch hat er auch zahlreiche, anderen Gedankenkreisen angehörige philosophische Schriften kennen gelernt und benutzt. Aristoteles citiert er nicht selten als 'unsern grossen Meister'[47]. Er spricht von Hieronymus Cardanus[48], Julius Cäsar Scaliger[49], Petrus Ramus[50], Jacob Zabarella[51]; er erwähnt mit grossen Lobsprüchen Lord Bacon[52], Sir Walter Raleigh[53], Sir John Davies[54], Amos Comenius[55], William Pemble[56] und den Philosophen von Herborn, Johannes Alstedt[57]. Noch grösser ist die Zahl der katholischen und protestantischen Theologen, deren Schriften er gelesen hat. Das Studium der Natur dagegen lag ihm fern, und seine Ueberzeugung, dass wir den Causalzusammenhang der Dinge nie erfassen werden, musste ihn naturwissenschaftlicher Forschung vollends entfremden. Doch sind ihm die grossen Namen des Copernikus, Keplers und Galileis wohl bekannt; ihren Lehren und nicht dem Sinnenschein will er folgen[58].

Eine Frage ist noch zu beantworten. Wie verhält sich Lord Brookes Philosophie zur Scholastik? Folgt man weit verbreiteten Meinungen, so wird man überzeugt sein, dass ein Denker, der wie Lord Brooke den schwärmerischen Lehren der modernen Neu-

---

47) The Nature of Truth p. 93. 95. 140. 143. — P. 100 spricht er von Anaxagoras und Demokrit als Gegnern des Aristoteles und schreibt ihnen, sicherlich auf Grund von Metaph. I 5. 1009 a 27, die Behauptung zu, demselben Gegenstande könne ein Merkmal und zugleich sein Gegentheil zukommen. Eine richtige Deutung dieser Stelle ist das nicht. Hätte Lord Brooke die vorsokratische Philosophie gründlich gekannt, so würde er wohl eher an Heraklit erinnert haben.

48) Ib. p. 179.

49) Ib. p. 143. 179.

50) Ib. p. 93.

51) Ib. p. 19.

52) Ib. p. 125. 141. 142.

53) Ib. p. 141.

54) Ib. p. 126.

55) Ib. p. 124: that mighty man Comenius doth happily and rationally endeavour to reduce all (Learning) into one.

56) Ib. p. 152.

57) Ib. p. 177: Alstedius, who justly meriteth the Anagram of Sedulitas.

58) Ib. p. 106.

platoniker von ganzem Herzen ergeben war, ein Verehrer zugleich Calvins und Rutherfords, Bacons und William Pembles, ein Anhänger der Copernikanischen Lehre, der Keplers und Galileis Entdeckungen zu würdigen wusste, nichts mit der Scholastik gemein haben könne. Das aber wäre ein grober Irrthum. Die Scholastik steckt den Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts noch tief im Blute. Weder die Neuplatoniker Italiens, denen Lord Brooke am engsten sich anschloss, noch die übrigen Philosophen der Renaissance und am wenigsten die Theologen, deren Schriften er eifrig studiert hat, haben mit mittelalterlichen Anschauungen vollständig gebrochen. Und so hat auch er zwar zahlreiche vom Mittelalter überlieferte Anschauungen zurückgewiesen; im letzten Grunde aber ist er doch immer ein Scholastiker geblieben. Das philosophische Erbe des Mittelalters bildet den Untergrund des Gebäudes, das er aus alten und neuen Stoffen erbaut, das Fachwerk, das er mit Gedanken der Renaissance ausgefüllt hat. Seine schwärmerischen Ergüsse über das Gotteslicht, das Eines ist in Allem, Eines auch mit unserer Seele, seine Erörterungen über die Ausströmung aller Dinge aus Gott und ihre Rückführung zu Gott, über Wesen und Aufgabe des Menschen und vieles Andere erinnert ebenso sehr an einflussreiche Schriften der Renaissance, wie an die Mystik Scotus Erigenas und Meister Eckharts; jene wie diese sind ja auf neuplatonischem Boden erwachsen. Aber wie der Neuplatonismus selbst von aristotelischen Begriffen und Sätzen durchsetzt ist, so ist auch für Lord Brooke die peripatetisch-dialektische Richtung der mittelalterlichen Philosophie noch maassgebend. In den Formen der Beweisführung, den steten Einwendungen und Antworten, den Verweisungen auf alte Autoritäten macht sich der Einfluss der alten Methoden geltend. Und auch die logischen, psychologischen, metaphysischen und ethischen Lehren Lord Brookes sind zum grossen Theile die der scholastischen Peripatetiker. Das sei an den wichtigsten dieser Lehren erwiesen, denen entsprechende Ansichten der Scholastiker in überaus grosser Zahl an die Seite gestellt werden können. Es wird aber genügen, die Ansichten Lord Brookes lediglich mit den Lehren Thomas von Aquinos, des grössten und einflussreichsten aller Scholastiker, zu vergleichen.

Alle Dinge, so lehrt Lord Brooke, bestehen aus Form und Materie[59]); die Form aber ist es, welche Existenz verleiht, ja die eigentliche Existenz ist[60]). Wahrheit und Sein sind identisch, und Alles was ist, ist gut; denn *unum, verum, bonum*, die transcendentalen Bestimmungen der Dinge, sind *termini convertibiles*[61]). Man soll keine grössere Zahl von Wesenheiten annehmen, als man aus nothwendigen Gründen muss, und ein Rückgang ins Unendliche ist nicht gestattet[62]).

Lord Brookes psychologische Anschauungen entsprechen ganz denen der Scholastik. Die Seele ist Lebens- und Bildungsprincip des vernünftigen Lebewesens[63]). Sie ist ganz im ganzen Körper und in jedem seiner Theile[64]). Sie bildet mit dem Körper zusammen ein Ganzes, in dem jeder Theil zugleich den anderen umschliesst und von ihm umschlossen ist[65]). Was die einzelnen Er-

---

[59]) Ib. p. 13: The totum existens consisting of matter and forme. Vgl. p. 17. 83. 135. — Eines Beleges aus der scholastischen Litteratur bedarf dieser Satz nicht.

[60]) Ib. p. 84: For forma quae dat esse, est esse, and what so ever is the forme of any thing, that is the Being of it. For Being and Forme are but one. — Cfr. Thom. Aqu. S. th. 1, 76, 2: Forma est essendi principium und opusc. 31 (wenn es echt ist): Forma est quae dat esse.

[61]) Ib. p. 27: Truth and Being are one, wozu die Bemerkung gefügt wird: Unum, verum, bonum, Ens termini convertibiles. Cf. p. 119 und Thom. Aqu. De ver. 1, 1. 21, 3; S. th. 1, 16, 8; opusc. 42, 2 (wenn auch dieses echt ist). — Ueber verschiedene Bestimmungen dieser transscendentalen Bestimmungen s. meine Abhandlung über Spinoza und die Scholastik in Philos. Aufs. Ed. Zeller gewidmet S. 109.

[62]) Ib. p. 9: And thas may you excurrere in infinitum, which, according to the Philosophers, may not be done; for Entia non sunt multiplicanda nisi necessario. — Der bekanntlich von Petrus Aureolus und Wilhelm von Occam aufgestellte Satz wird auch von den Vertretern der Renaissance oft wiederholt. — Dass man nicht ins Unendliche zurückgehen dürfe, lehrt nach bekannten aristotelischen Annahmen Thomas zur Phys. VI, 3; S. th. I, 2, 3 u. s.

[63]) Ib. p. 4: The soule informeth and giveth life to Animal rationale. Cfr. Thom. Aqu. De an. 10: anima est principium vitae in animali.

[64]) Ib. p. 95: As the soule, they say, is tota in toto and tota in qualibet parte ... Place maketh no division in the soule; it is but one soule, yet extended quite through the body. Cfr. Thom. Aqu. C. g. II c. 72: animam totam in toto corpore esse et totam in singulis partibus; De an. art. 10.

[65]) Ib. p. 16: And if there happen any neare union betwixt two Beings,

kenntnisskräfte betrifft, so sind die fünf Sinne nur Arten des Tastsinnes[66]). Das Denken ist es, das den Menschen vom Thiere scheidet, es ist seine spezifische Differenz[67]). Nichts aber wirkt auf den Verstand ein, was nicht früher die Sinnlichkeit afficiert hätte[68]). Den Unterschied zwischen *intellectus agens* und *patiens*, der von Vielen in die Seele selbst verlegt wird, weist Brooke zurück; aber einen *intellectus agens* verwirft er nicht; er identificiert ihn, Zabarella und arabischen Scholastikern folgend, mit Gott[69]). Die Denkthätigkeit liefert nicht treue Abbilder der Wirklichkeit; denn Alles, was sie aufnimmt, gestaltet sie nach Maasgabe ihrer eigenen Natur[70]).

---

as the Body and the Soule, the first is not continens, the other contentum, but as husband and wife, each bringeth his part towards the making up of the compositum. Cfr. Thom. Aqu. S. th. I, 75, 4: Homo est aliquid compositum ex anima et corpore.

66) Ib. p. 40: I conceive all the senses are but one, and that is Tactus. Cfr. Thom. Aqu. De an. 8: Sed cum plures sint sensus, unus tamen est, qui est fundamentum aliorum sc. tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit. — Cfr. Aristoteles De an. II 413 b 5 u. s.

67) Ib. p. 22: that degree of light, which we enjoy in the inward man, is the specificall difference, which distinguisheth between us and brutes deservedly called reason. — Cfr. Thom. Aqu. S. th. I, 75, 3. 76, 1; C. g. II c. 60: homo differt specie a brutis per intellectum. — Auf die von Thomas an letztem Orte berührte auch bei späteren Peripatetikern oft behandelte Frage nach dem Princip der Verschiedenheit zwischen Thier und Mensch geht Lord Brooke nicht näher ein.

68) Ib. p. 40: Where is the power of our five senses, which are in their nature so honourable, that nihil cadit in intellectum quod non prius cadit in sensum. Thom. Aqu. C. g. I c. 3: Intellectus cognitio a sensu incipit und oft.

69) Ib. p. 19 f.: yet still they say, the understanding . . . receiveth light in some way which we know not; and so they proceede to obscure distinctions and voluminous discourses, concerning intellectus agens and intellectus patiens or possibilis. But the wiser sort of them . . . have with greater probability made God to be intellectus agens. Eine Randbemerkung des Verfassers fügt hinzu: As the Arabians, Zabarell etc. — Zabarellas Lehre findet man De mente agente c. 13.

70) Ib. 104: so may I say of apprehension: Apprehensio est in Apprehendente, the thing is still the same, let my apprehension bee what it will bee; ib. p. 10: such light God doth not offer but to light. For quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis. Cfr. Thom. Aqu. S. th. I, 84, 1: Receptum est in recipiente per modum recipientis. Ebenso De ver. qu. III, 2 und oft.

Thätigkeit und Gegenstand des Denkens sind eines und dasselbe[71]).

Nichts wird häufiger eingeschärft, als der von den Scholastikern oft und nach allen Seiten beleuchtete Satz, dass Gott vollkommene Einheit ist. Dem entsprechend wird Gott auch mit einer wohlbekannten Bezeichnung der Scholastik *unus, purus, simplex actus* genannt[72]) und werden alle Attribute Gottes für eine untrennbare Einheit erklärt, die weder eine Verschiedenheit zwischen ihnen selbst, noch zwischen ihnen und der Gottheit zulasse[73]). Ebenso sind es tausendfach im Mittelalter wiederholte Sätze, dass es in der Gottheit keine Accidenzien gebe, dass die Wesenheit Gottes Alles in Gott ist, dass demnach auch die Einheit, die ihm wesentlich ist, Alles in ihm ist[74]).

Ganz auf aristotelisch-scholastischem Boden stehen die ethischen Theorien, die hie und da von Lord Brooke ausgesprochen werden. Alle Vollkommenheit, daher auch alle Tugend, besteht in Thätigkeit[75]). Sünde ist, wie Falschheit und Leid, ein blosser Mangel, ein Nichtsein; positiv ist bloss das Gute, das Wahre, die Lust[76]). Die Tugenden als dauernde Seelenzustände sind entweder

[71]) Oben S. 201. Cfr. Thom. Aqu. C. g. II, 55: Intellectus in actu et intelligibile in actú sunt unum.

[72]) Ib. p. 23: Now God is unus, purus, simplex actus. Cfr. p. 24 u. 96. — Die Quelle für diese Bezeichnung ist natürlich Aristoteles Metaph. XII, 6. Wie oft sie von den Scholastikern benutzt worden ist, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Vgl. Thom. Aqu. S. th. I, 3, 4.

[73]) Ib. p. 23: God and his attributes are not two. — Die Lehre von der absoluten Einheit Gottes s. bei Thom. S. th. I, 3.

[74]) Ib. p. 35: If then unity bee such a necessary accident..., may it not bee said, that unity is co-essential to him, seeing that the Deity admits of no accidents. And if of his Essence, then unity is in him all, for the Essence of God is all in God, and God in his Essence is but one Divinity. — Cfr. Thom. Aqu. S. th. 1, 3, 3 und 4; c. g. 1, 21. 22.

[75]) Ib. p. 85: Action is the perfection of all things; ib. p. 86: omnis virtus consistit in actione. Vgl. Thom. Aqu. C. g. III c. 25: operatio enim est ultima rei perfectio. S. th. I, 2 qu. 3,2.

[76]) Ib. p. 101: all Being is good. Where then is the sinne?... Sin is onely a Privation, a Non-Entity. — Ib. p. 108: I will allow it, when any man can shew me, that Falshood is a reall being etc. Ib. p. 119: Misery is nothing and so cannot hurt. P. 112: (Paine) is but a bare privation of spirit

erworbene, oder eingegossene[77]). Nicht durch Acte des Willens, sondern lediglich des Denkens, durch Erkenntniss und zwar die höchste, die es giebt, die der Gottheit, ist Glückseligkeit erreichbar[78]).

Den hier besprochenen Begriffen und Gedanken wird von Lord Brooke nicht selten ein tieferer Sinn untergelegt, der sie mit seiner Grundansicht von der Einheit aller Dinge in Gott in Uebereinstimmung bringen soll; ihr Zusammenhang mit scholastischen Lehren aber wird hierdurch nicht aufgehoben. Und dieser Zusammenhang wird noch enger durch die religiöse Färbung, die Brooke allen seinen Gedanken gegeben hat. Wie die Scholastiker Philosophie nicht um ihrer selbst willen geschätzt, sondern zur tieferen Durchdringung der religiösen Lehre benutzt haben, so stellt auch Lord Brooke all sein Denken in den Dienst der Religion. Von theologischen Untersuchungen ist er bei der Erforschung des Wesens der Wahrheit ausgegangen[79]); die Autorität der heiligen Schrift stellt er höher als gewisse Meinungen der Naturforscher[80]), mit dem Lichte der Religion beleuchtet er die eigenen Gedanken; mit schwärmerischem Aufblick zu ewigem Leben in Gott beschliesst er seine Abhandlung[81]). Das zeigt uns vielleicht noch klarer als die zahlreichen Berührungspunkte zwischen einzelnen Lehren, wie innig die Verwandschaft ist, die zwischen ihm und den Theologen des Mittelalters besteht.

---

and strength. — Vgl. Thom. Aqu. De Malo I, 1: Malum est privatio alicujus particularis boni. S. th. 1, 48, 3. 5.

[77]) Ib. p. 45: I doe not refuse the doctrine of Habits either Infused or Acquisite. Vgl. Thom. Aqu. 1, 2. qu. 55, 4. 63, 2.

[78]) Thom. Aqu. C g. III c. 25: Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cujuslibet intellectualis substantiae. S. th. 1, 2 qu. 3, 8; qu. 5, 3; II, 2 qu. 2, 3: Beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione.

[79]) The Preface to the Reader p. 5: This Noble Lord ... having dived deep in those Prophetick Mysteries (Matth. 24. Apoc. 20) ... was even forced by that occasion upon a more exact and abstract speculation of Truth it selfe.

[80]) The Nature of Truth p. 142.

[81]) Ib. p. 169: Thus could we lay aside foolish} questions, could we seek into our hearts ..., we might have an Heaven here, we might see how Christ is one with God, and wee one with Christ, so wee in Christ one with God etc.

Aeussere Umstände haben das grosse philosophische Talent Lord Brookes nicht zur Reife kommen lassen. In den Strudel tiefgehender politischer Kämpfe schon als Jüngling hineingerissen, in der Blüthe der Jahre vom Tode ereilt, hat er seine Gedanken nicht so zu begründen und zu entwickeln vermocht, wie es wissenschaftliche Forschung verlangt. So fehlt ihrem Inhalt und ihrer Form Klarheit und Sicherheit. Was aber an ihnen werthvoll ist, das konnte nicht durch den Lärm des furchtbaren Bürgerkrieges dringen, der um die Zeit, da Lord Brookes Schrift erschien, das Leben des englischen Volkes in seinen Tiefen aufwühlte. Hieraus erklärt sich, dass dieses gedankenreiche Werk in der philosophischen Litteratur Englands wenig genannt wird. Dass es aber trotz aller Ungunst der Verhältnisse auf gleichstrebende Geister einen tiefen Eindruck gemacht hat, bezeugt die Vorrede, die ein Freund dem Werke vorgesetzt und die Streitschrift, die kein Geringerer als John Wallis ihm entgegengestellt hat.

Wahrhaft bedeutende, fruchtbare Gedanken können nicht untergehen, sondern wirken wenn auch oft unsichtbar und ungreifbar, fort und fort. Das gilt auch von der idealistischen Lehre Lord Brookes und seiner Auffassung der Causalität. Seitdem diese Gedanken in *Nature of Truth* ausgesprochen worden sind, verschwinden sie aus der englischen Philosophie nicht mehr. Langsam wachsen sie in den nächsten Jahrzehnten weiter bei dem fälschlich für einen Skeptiker erklärten Glanvill[82]) und den Theosophen der Cambridger Schule. Im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts sodann sprechen mehrere englische Denker unabhängig von einander die Grundgedanken des Idealismus aus. Einige Jahrzehnte später begründet Hume seine tief eingreifende, mit Lord Brookes Ansicht übereinstimmende Lehre von der Causalität. Wir sind nicht berechtigt anzunehmen, dass Berkeley und Hume unmittelbar

[82]) Wie wenig Glanvill diesen Beinamen, der ihm noch in der neuesten Bearbeitung des Ueberwegschen Grundrisses (III,[7] S. 61) beigelegt wird, verdient, zeigt unter anderen die zweite Abhandlung seiner Essays. Seine Auffassung des Causalitätsbegriffes erhellt aus Essay I p. 14 ed. 1676. — Lord Brooke citirt er meines Wissens nicht, wohl aber dessen Gegner John Wallis. So Plus ultra p. 30 ed. 1668: Essays III p. 9. 13. 16 u. s.

aus Lord Brookes Schrift geschöpft und wissen nicht einmal, ob sie *Nature of Truth* auch nur gelesen haben. Aber eine mittelbare Einwirkung dieses ersten umfassenden Erzeugnisses der neueren idealistischen Philosophie auf sie darf ebensowenig geleugnet werden, wie der Einfluss Malebranches und älterer Neuplatoniker.

Lord Brookes Schrift zeigt, dass im Neuplatonismus und nicht in Baconischer Philosophie, wie neuere Forscher angenommen haben [83], der Ursprung des Berkeleyschen Idealismus gesucht werden muss und dass auch Humes folgenreichster Gedanke in ihm wurzelt. Lord Brooke ist freilich nicht der erste Engländer, der der neuplatonischen Renaissance auf englischem Boden Eingang verschafft hat. Mehr als hundert Jahre vor ihm hat Sir Thomas More die Aufmerksamkeit seiner Landsleute auf die glänzende Erscheinung Picos von Mirandola gelenkt. Später haben Everard Digby, Sir John Davies, John Davies von Hereford, Nicolas Hill und Fotherby mannigfache neuplatonische Anschauungen aufgenommen. Aber erst Lord Brooke hat sich ganz auf den Boden des Neuplatonismus gestellt und ist von ihm aus zu Gedanken gelangt, die zu den kühnsten, tiefsten und fruchtbarsten der neueren Philosophie gehören. Sie sind Grundpfeiler der philosophischen Systeme Berkeleys und Humes geworden. Wenn man daher die epochemachende Bedeutung hervorhebt, die für Geschichte der Philosophie diesen Männern zukommt, so gebührt es sich, auch der bescheideneren Aufgabe zu gedenken, die in der Vorbereitung ihrer Lehren Lord Brooke zugefallen ist.

---

[83]) Vgl. Kuno Fischer Francis Bacon [2] S. 512f.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



IV.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1890. 1891.

Von

E. Zeller.

Dritter Artikel: Aristoteles.

Studniczka, F., und Gercke, A., Pseudo-Aristotele Spada Bolletino dell' Istituto archeol. germ. V (1890) S. 12—16.

führen den Beweis, dessen überzeugende Kraft mancher Verehrer des Stagiriten vielleicht nicht ohne Selbstüberwindung anerkennen wird, dass der schönen sitzenden Statue im Palazzo Spada nicht blos ein römischer Kopf aus dem Beginn der Kaiserzeit aufgesetzt wurde, sondern auch ihre Inschrift eher Ἀρίστιππος als Ἀριστοτέλης zu ergänzen ist.

Unsere Sammlung der aristotelischen Schriften hat bald nach dem Beginn des Jahres 1891 durch die Ἀθηναίων πολιτεία, deren Entdeckung und Herausgabe wir bekanntlich dem Assistenten am brittischen Museum, Herrn F. G. Kenyon verdanken, eine ebenso werthvolle als unverhoffte Bereicherung erfahren. Die ausserordentliche Bedeutung dieses Werkes (über welche sich H. Diels Arch. IV, 478 ff. sofort ausgesprochen hat) erklärt es, wenn sich ihm nicht blos die allgemeine Aufmerksamkeit, weit über die Gelehrtenkreise hinaus, in hervorragender Weise zugewendet, sondern wenn sich bereits auch über dasselbe eine so umfassende Litteratur gebildet hat, dass ich meinerseits darauf verzichten muss, über alle die Schriften und Abhandlungen, die sich

mit ihm beschäftigen, oder auch nur die Mehrzahl derselben, im einzelnen zu berichten; und diess um so mehr, da nur ein Theil jener Schriften Deutschland angehört, und da das Werk, auf das sie sich beziehen, zwar nicht allein für die Geschichte Athens, sondern auch für die Würdigung des Aristoteles als Schriftstellers und Forschers von unschätzbarem Werth ist, aber mit seiner philosophischen Theorie nur in entfernterem Zusammenhang steht. Eine sorgfältige Zusammenstellung der hergehörigen Arbeiten, die aber auf absolute Vollständigkeit auch keinen Anspruch macht, hat Martin Erdmann seiner Schrift: „Der Athenerstaat" (Leipzig, A. Neumann, 1892) beigegeben, welche in ihrem Hauptkörper eine mit erläuternden Anmerkungen versehene gute Uebersetzung der 'A. Π. bringt. (Was der Vf. in der Einleitung über das Verhältniss der letzteren zur Politik sagt, die ihr seiner Meinung nach vorangieng, kann ich allerdings so wenig gut heissen als seine Zweifel an ihrer Authentie.) Dieses Verzeichniss enthält allein aus 1891 mehr als 60 Schriften und Abhandlungen, welche der 'A. Π. gewidmet sind. — Ich nenne von denselben: 1) fünf Ausgaben: zwei von Kenyon (die photographirte und die gedruckte), je eine von Kaibel und v. Wilamowitz-Möllendorff, von van Herweerden und van Leeuwen, von Ferrini. 2) Uebersetzungen: deutsche von Kaibel und Kiessling, und von Poland, zu denen seitdem M. Erdmann's eigene hinzugekommen ist; englische von Kenyon, von Poste, von Dymes; französische von Reinach; italienische von Ferrini (in s. Ausgabe) und von Zuretti. 3) Die Aechtheit der Schrift bestreiten Rühl (Rhein. Mus. XLVI. 426 ff.), Fr. Cauer (Hat Arist. die Schrift vom Staat d. Ath. geschrieben?), Schvarcz (Arist. u. die 'A. Π.) und in gelegenheitlichen Bemerkungen noch einige Andere; gegen Rühl hat sie Th. Gomperz (Die Schrift vom Staatswesen der Athener u. s. w.), gegen einige englische Gelehrte, die mit „unaristotelischen Wörtern" operiren, Derselbe (Anzeiger d. Wiener Akad. 1891, Nr. 10f.) mit Schärfe und wissenschaftlicher Ueberlegenheit vertheidigt; vieles von dem, was er sagt, lässt sich auch auf Cauer's übereilte Folgerungen anwenden. 4) Mit dem Inhalt des aristotelischen Werks beschäftigt sich im Sinn einer ersten

Orientirung H. Droysen im Osterprogramm des Berliner Königsstädtischen Gymnasiums, eingehender A. Bauer: Litterar. und histor. Forschungen zu Arist. 'A. Π. (München) und P. Meyer: „Des Arist. Politik und die 'A. Π." Ein Schriftchen von Paulus Cassel: „Vom neuen Aristoteles" u. s. w., mir nicht zu Gesicht gekommen, scheint gänzlich fehlzugreifen. Die zahllosen Conjecturen, mit denen man dem Text unseres Buchs aufzuhelfen versucht hat, mögen, so weit sie Beachtung verdienen, künftige Herausgeber desselben verzeichnen; beispielsweise nenne ich Blass Litterar. Centralbl. 1891 Nr. 10, van Herweerden, Berl. philolog. Wochenschrift 1891, Nr. 11. 14. 20, Cecil Torr Notes on the text of the 'A, Π. (aus der Classical Review).

Aristoteles Metaphysik übersetzt von Hermann Bonitz. Aus dem Nachlass herausgegeben von E. Wellmann. Berlin, G. Reimer. 1890. IV. 321 S.

Diese Uebersetzung der Metaphysik ist älter als Bonitz' Ausgabe und Erklärung derselben, denn sie stammt schon aus den Jahren 1841—43. Wir können es aber doch nur mit Freude begrüssen, dass diese Jugendarbeit des hervorragenden Forschers noch nach seinem Tode veröffentlicht worden ist. Denn mit Recht rühmt der Herausgeber, der seiner Aufgabe in musterhafter Weise nachgekommen ist, im Vorwort „die eigenartige, auf reiflicher Ueberlegung beruhende Klarheit und Schärfe des Ausdrucks, die den Verfasser auszeichnet" und seiner Verdeutschung des griechischen Philosophen einen eigenthümlichen Werth gibt. An 25 Orten hatte W. Lücken auszufüllen, die B. in seiner Uebersetzung ohne Zweifel deshalb gelassen hatte, weil er über die Erklärung der aristotetischen Worte noch nicht mit sich im reinen war, an andern Abweichungen der Uebersetzung von der später im Commentar bevorzugten Textesgestaltung oder Auffassung zu constatiren. Er hat aber über alle diese Fälle in den Anmerkungen genaue Rechenschaft abgelegt, und er hat in denselben, so knapp sie mit Recht gehalten sind, doch noch Raum gefunden, um theils die in der Metaphysik vorkommenden Citate nachzuweisen, theils an einzelnen Stellen die von ihm gut geheissenen neueren Emendationen des

überlieferten Textes und die ihnen entsprechende Uebersetzung anzugeben, und es ist ihm dadurch gelungen, Bonitz' Werk, das jetzt ein halbes Jahrhundert alt ist, mit dem heutigen Stande der Aristoteleserklärung im Zusammenhang zu erhalten. Ein Namenverzeichniss erhöht die Brauchbarkeit der Ausgabe. — S. 2 Anm. lautet so, als ob Arist. den platonischen Gorgias anführe, während er nur das gleiche Wort aus einer Schrift des Polos anführt, welches der Gorgias parodirt. Metaph. 991 a 31 ist die von W. mit Recht vorgezogene Lesart, wie auch Christ durch die Interpunktion andeutet, zu erklären: „es müsste nämlich die Gattung, als Gattung, Urbild der Arten sein."

Conjecturen zum 1. Buch der Metaphysik gibt Zahlfleisch Zeitschr. f. d. österreich. Gymn. XL, (1890) 973—977;

zu B. I—XII Susemihl aus Anlass einiger von ihm besprochenen Schriften im Jahresbericht über die Fortschr. d. class. Alterthumsw. LXVII (1891), 94—97.

Einige weitere Emendationen aristotelischer Texte finden sich bei:

Gomperz Beiträge zur Kritik und Erkl. griech. Schriftst. Wien 1890 (Sitzungsber. d. Wiener Akad. Bd. 122, IV) S. 2f.

Metaph. XII, 7. 1072b 33 schlägt G. statt *αἴτια* „*αἰσχρὰς*" vor; ich würde, wenn überhaupt eine Aenderung nöthig wäre, (was mir zweifelhaft ist) „*ἀτελεῖς*" für *αἴτια μὲν* vorziehen. Eth. Eud. VII, 14. 1248 a 29 schreibt G.: *καὶ διὰ τοῦτο ⟨ὃ⟩ οἱ πάλαι ἔλεγον εὐτυχεῖς καλοῦνται οἳ ⟨οἳ⟩ ἂν ὁρμήσωσι κατορθοῦσιν*. Eth. N. IV, 7. 1123b 9 statt *οὐ πᾶς χαῦνος*: „*ὑπόχαυνος*". Π. *μνήμης* 2. 451 b 18 statt *νοήσαντες*: „*ὁρμήσαντες*". Polit. I, 2. 1252 a 31: *τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι διαπονεῖν ἀρχόμενον φύσει καὶ δοῦλον*. Rhet. II, 2. 1379 b 10 statt *ὡς παρ' ἡττόνων*: „*ὥσπερ ἡττόνων*".

Stapfer, A., Kritische Studien zu Aristoteles' Schrift von der Seele. Landshut s. a. 34 S.

In dieser Fortsetzung seiner Bd. III, 303 angezeigten Dissertation führt St. zunächst aus, dass eine Anzahl von Wortformen

und Schreibweisen, die der aristotelischen Zeit noch fremd, und somit keinenfalls aristotelisch seien, nicht blos von dem Text, sondern auch von dem kritischen Apparat der Einzelausgaben fernzuhalten seien; wobei nur die Frage zu beachten sein wird, ob Aristoteles nicht, z. B. in der Orthographie, einzelne dialektische Eigenthümlichkeiten gehabt haben kann, welche in die κοινή erst später eindrangen. Das gleiche verlangt St. 2) hinsichtlich solcher Varianten, welche nur aus der Unsicherheit der Abschreiber über Anfang und Ende jedes Worts und über die Accentuation, oder aus den erst in der alexandrinischen und römischen Zeit eingetretenen Schwankungen in der Aussprache entsprungen sind. Er versucht endlich den Nachweis, dass von den Büchern π. ψυχῆς zwar mit Torstrik und Biehl zwei Recensionen anzunehmen seien, die eine durch Cod. E. (L), die andere durch S T U V W X vertreten, dass sich aber beide nur in untergeordneten Punkten unterscheiden. Den Cod. E findet St. in seinem Text erster Hand von dem Archetypus der andern H S S unabhängig, glaubt aber, er sei von zweiter Hand aus ihm corrigirt. Die Prüfung dieser und einiger weiteren Ergebnisse des Vf. überlasse ich den Philologen; und ebenso halte ich es in Bezug auf

Rabe, H., Aristotelis De anima liber B. Secundum recensionem Vaticanam ed. Berlin, Weber, 1891. 34 S.

Was uns hier geboten wird, ist ein Abdruck des Textes von B. II. π. ψυχῆς, so wie dieser im Cod. Vaticanus 1339 lautet. In diesem selbst erkennt R. in der Einleitung eine Mischung aus den beiden (auch seiner Ansicht nach nur in Kleinigkeiten differirenden) Recensionen, der Vulgata und der nach ihm etwas jüngeren, welche der Parisinus 1853 (E) bietet. Diesen Mischtext hat Sophonias paraphrasirt, dessen Lesarten R., so weit sie von dem Vaticanus abweichen, beigefügt hat.

Polit. II, 9. 1271 a 5 schlägt Häberlin Rh. Mus. XLV, (1891) 311—313 statt ἀνευθύνους ἀνυπευθ. vor, Oek. II, 2 Kaibel Hermes XXV (1890) 100 f. 1348 a 36 Φωκαιῶν, 1353 a 16 statt Τυρίων ἀργυρίων. Vgl. hiezu Susemihl Jahresber. über die class. Alterthumsw. XLVII (1891), 144. 150.

Wendling, Aem., De peplo Aristotelico. Strassb. 1891. VII u. 82 S. Inaug.-Diss.

gewinnt durch eine sorgfältig und umsichtig geführte Untersuchung das Ergebniss, dass der dem Aristoteles zugeschriebene Πέπλος, (Rose Fr. 637 ff.) mit Ausnahme der noch vorhandenen (wie er glaubt 250—150 v. Chr. verfassten) Epigramme, wirklich von ihm herrühre, und eine Sammlung von Collectaneen, besonders zur Geschichte der Erfindungen und Institutionen, gewesen sei, welche erst Theophrast, mit eigenen Zuthaten, herausgegeben habe, und welche deshalb auch ihm beigelegt werde. In einem Epimetron wird auch Strato's Schrift über die εὑρήματα besprochen.

Löwenthal, A., Pseudo-Aristoteles über die Seele. Berlin. 1891. Mayer & Müller. VIII, 131, 12 S.

Diese gründliche und werthvolle Untersuchung führt den Beweis, dass eine psychologische Schrift, welche gegen das Ende des 13. Jahrh. von Gerson Ben Salomo als Werk des Aristoteles benutzt wird, aller Wahrscheinlichkeit nach von Ibn Gabirol (Avicebrol, um 1050—1100) in arabischer Sprache verfasst war; die bei Gerson in hebräischer, bei Dominicus Gundisalvi in lateinischer Sprache erhaltenen beträchtlichen Theile dieser Schrift stellt L. in der seinigen zusammen. Eingehender kann hier über seine Arbeit nicht berichtet werden, da sie zwar einen sehr schätzbaren Beitrag zur Geschichte der spanisch-arabischen Philosophie und ihres Einflusses auf die christlichen Scholastiker liefert, aber Aristoteles selbst nicht angeht.

Lippert, J., De epistula pseudaristotelica περὶ βασιλείας (Berlin. Mayer & Müller. 1891. 38 S. Inaug.-Diss.)

gibt den arabischen Text und die lateinische Uebersetzung der obengenannten Schrift nebst Erörterungen über ihren Ursprung. Ihre Unächtheit liegt auf der Hand. Dass ihr ein griechisches Original zu Grunde liegt, erhellt ausser andern, von L. geltend gemachten Gründen auch aus den Wortspielen zwischen κτῆσις und χρῆσις, ἀγαθοποιεῖν und κακοποιεῖν, die man c. 9 Anf. c. 12. S. 22, 24 aus dem durch die Hände von drei Uebersetzern hindurchge-

gangenen Text noch heraushört; auch die „rebellio“ c. 11. S. 22, 2 weist auf τοὺς ἀντιπολεμοῦντας im Original. Die Abfassung des letztern verlegt L., wie ich glaube mit Recht, in die römische Kaiserzeit.

Ich wende mich dem aristotelischen System zu.

Biach, A., Aristoteles' Lehre von der sinnlichen Erkenntniss in ihrer Abhängigkeit von Plato. Philos. Monatsh. XXVI. 1890. Sep. abdr. 24 S.

Eine sorgfältige vergleichende Zusammenstellung der aristotelischen Bestimmungen über Wahrnehmung, Gedächtniss und Phantasie mit den entsprechenden platonischen; wobei der Vf. aber doch der Selbständigkeit nicht völlig gerecht wird, mit der Aristoteles das, was ihm ausser Plato auch noch andere Vorgänger an die Hand gaben, zusammengefasst, ergänzt, genauer bestimmt und in den Zusammenhang seines Systems eingearbeitet hat.

Poppelreuter, H., Zur Psychologie des Aristoteles, Theophrast, Strato. Leipzig, Teubner. 1891. 52 S. Gymn. progr.

„versucht zu beweisen, dass weder Aristoteles noch Theophrast, sondern erst . . . Strato . . . die Lehre von einem Centralorgan der Wahrnehmung in dem Sinne ausgesprochen hat, dass ausschliesslich ihm die Fähigkeit, psychische Empfindung zu erzeugen, zukomme,“ dass dagegen nach Aristoteles und Theophrast die Wahrnehmungsbilder in den Sinnesorganen selbst entstehen und diese Bilder, nicht blos die körperlichen Bewegungen, durch die sie hervorgerufen werden, sich in das Herz, den Sitz des Gemeinsinns, fortpflanzen. Dieser Nachweis ist auch dem Vf., wie ich glaube, gelungen, und seine Abhandlung, die denselben in besonnener methodisch fortschreitender Untersuchung führt, ist als ein werthvoller Beitrag zur aristotelischen Psychologie willkommen zu heissen. Das Verhältniss der Sinne zum Centralorgan denkt sich P. bei Arist. so, dass jene mit diesem zusammen das Wahrnehmungsorgan als Ganzes und den Sitz der empfindenden Seele bilden; den materiellen Träger der letzteren, welcher die Fortpflanzung der Bilder von den Sinnesorganen zum Centralorgan vermittelt,

sicht er in dem θερμόν. Dass sich aber Arist. über diese Fragen lange nicht so bestimmt geäussert, und sie sich ohne Zweifel auch nicht so bestimmt vorgelegt hat, als wir wünschen möchten, wird von dem Vf. nicht verkannt.

Die Erörterung von Eucken über „Aristoteles' Urtheil über die Menschen," Arch. III, 541 ff., kennen unsere Leser.

Eine Schilderung der aristotelischen Staatslehre bildet den Schluss einer akademischen Festrede von

Schöll, R., Die Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen. München 1890. 37 S. 4°.

In seiner anziehenden und geistvollen Uebersicht über diese Litteratur behandelt Sch. am ausführlichsten und mit hoher Anerkennung die pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία und die politischen Reflexionen, welche Thucydides über sein Geschichtswerk ausgestreut hat, als die ältesten Urkunden einer realistischen Staatslehre, während an Plato mit wenigen Worten vorbeigegangen wird, die, wie ich glaube, selbst vom Standpunkt des Realpolitikers aus, viel anerkennender hätten ausfallen können. Aristoteles betreffend hebt Sch. mit Recht hervor, dass es zunächst das hellenische Staatsleben und Staatswesen ist, dessen Theorie wir in seiner Politik zu suchen haben, und dass es „des Auges der Geschichte bedarf, um in diesem Werke das durch die empirische Grundlage Bedingte abzugrenzen gegen dasjenige, was als der Naturlehre des Staats angehörig bleibende Wahrheit hat."

Gerade an diesem Erforderniss fehlt es nun einer Schrift allzusehr, die ihrerseits sehr anspruchsvoll auftritt:

Schvarcz, Jul., Kritik der Staatsformen des Aristoteles. Eisenach, Bacmeister. 1890. V. 138 S.

Der Verfasser dieser Schrift führt einen Namen, dessen deutsche Herkunft man mittelst einer unmöglichen Schreibung zu verleugnen die Geschmacklosigkeit gehabt hat. An der gleichen Hybridität leidet auch ihre Sprache, die von ungebräuchlichen, oft kaum verständlichen Fremdwörtern wimmelt; und in ihrem Inhalt ist

den richtigen Bemerkungen über die (auch schon von Anderen nicht übersehenen) Mängel der aristotelischen Staatslehre so viel Uebertreibung, Missverständniss und Missdeutung beigemischt, dass aus der Kritik der aristotelischen Lehre unter den Händen des Vf. eine heftige advokatenmässige Anklageschrift geworden ist. Auch der Anhang (S. 111ff.) über die „Anfänge einer politischen Litteratur bei den Griechen" kann nur mit Vorsicht benützt werden. Auf die Philologen (namentlich Susemihl) ist Sch. nicht gut zu sprechen. Indessen hätte er manches von ihnen lernen können. So z. B., dass man nicht sagen kann: „in der Πολιτικά" (S. 28. 33); dass aus der Bezeichnung: πολιτικὴ ἀκρόασις bei Diog. V, 24 nicht geschlossen werden kann (S. 19, 75), unsere Politik sei „höchst wahrscheinlich blos der Text der Collegienhefte mehr oder minder verständiger athenischer Studenten," in dem nach S. 40 eine „Begriffsverwirrung" herrscht, welche erhebliche Theile des Werks „auf das Niveau eines Jarions *(sic)* mehr oder minder geistreicher Tischreden ohne jeden positiven wissenschaftlichen Werth herabzudrücken höchst geeignet ist;" dass die Abfassung unserer pseudoplatonischen Ὅροι durch Speusippus, oder der demokritische Ursprung von Sätzen, die in Demokrates' Florilegium standen, durch Mullach's Auktorität nicht verbürgt ist u. s. w.

Oertel, H., die Lehre des Aristoteles von der Tyrannis (Kaiserslautern, 1890. 42 S. Gymn. progr.)

bespricht die Aeusserungen des Aristoteles über die Tyrannis, die er sorgfältig zusammenstellt und erläutert. Auf ihren Zusammenhang mit dem Ganzen der aristotelischen Staatslehre geht Oe. nicht näher ein, und so hat er namentlich auch die Frage nicht untersucht, wie sich Aristoteles zu den beiden Ansichten über die Tyrannis stellt, die er in seiner Zeit vorfand: der des altgriechischen Staatsrechts, nach der jeder ein Tyrann ist, der sich in einer Republik zum Alleinherrscher aufwirft, und der platonischen, nach welcher der Unterschied der Tyrannis vom Königthum nicht davon abhängt, wie man zur Gewalt gekommen ist, sondern davon, wie man sie ausübt. Aristoteles folgt in der Hauptsache dieser platonischen Auffassung; aber es verlohnte sich zu untersuchen, ob sich

nicht auch die ältere bei ihm geltend macht, und ob er beide durchaus widerspruchslos verknüpft hat.

Zur aristotelischen Poetik liegt mir aus den Berichtsjahren ausser der kleinen Abhandlung von Döring über σύνδεσμος und ἄρθρον Arch. III, 363ff. noch vor:

Giesing, F., Der Ausgang des Königs Oedipus ... und die aristotelische Katharsis. Commentatt. Fleckeisen. (Leipzig 1890) S. 9—36.

In dem hieher gehörigen Theil dieser Abhandlung (S. 19—25) vertritt G. die Annahme, welche Stisser 1884 in einem Nordener Gymnasialprogramm aufgestellt und 1889 in einem zweiten, mir nur durch Susemihl a. a. O. S. 173 bekannten, gegen diesen Gelehrten vertheidigt hat, dass in der Definition der Tragödie Poet. 1449 b 24 die Schlussworte δι' ἐλέου καὶ φόβου u. s. w. besagen wollen: „nachdem die Zuhörer durch Mitleid und Furcht aufgeregt worden sind, werden sie durch andere Mittel der Kunst von diesen Affekten wieder befreit.“ Allein diese Deutung gäbe nicht blos einen seltsamen Sinn (denn wenn die Wirkung der Tragödie nur darin bestände, dass sie die Menschen von Affekten befreit, die sie selbst erst hervorgerufen hat, wäre sie ganz zwecklos, und wer gar nicht in's Theater gegangen ist, wäre genau in demselben Gemüthszustand, wie der, welcher darin war), sie schwärzt ferner nicht blos die „anderen Kunstmittel“ ganz unberechtigt in den aristotelischen Text ein, sondern sie verträgt sich auch nicht mit den Worten des Philosophen. Διά c. Gen. kann nur dann das Medium bezeichnen, durch das eine Bewegung hindurchgeht, wenn es in einem Satz steht, von dessen Subjekt eine Bewegung ausgesagt wird, nicht aber wenn diesem durch das Aktiv eines transitiven Verbums eine Wirkung auf anderes, oder durch das Passiv eines solchen ein Leiden von anderem zugeschrieben wird. In diesem Fall hat das διά (abgesehen von dem adverbialen διά χρόνου u. ähnl.) immer instrumentale Bedeutung. Man kann also zwar sagen: ἔπλει διά θαλάσσης, τὸ πῦρ δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὕδωρ, um das Meer als das zu bezeichnen, durch welches die Fahrt, die Luft als das, durch welches die Umwandlung des Feuers hindurchgeht; aber un-

sere aristotelischen Worte können den Sinn, den St. und G. darin suchen, so wenig haben, als etwa der Satz: ἔσωσε τὴν πόλιν διὰ τοῦ πολέμου den Sinn haben kann: „nach Ablauf des Kriegs rettete er die Stadt durch gute Verwaltung“. Ebenso unrichtig erklärt G. Polit. 1347 a 7ff. davon, dass die Menschen, wenn ihre Seele durch enthusiastische Lieder (davon steht nichts im Text) aufgeregt ist, durch andere (auch davon sagt Arist. nichts) beruhigt werden, während doch der klare und unabweisbare Sinn der Textesworte ist, dass solche, die (aus irgend welchen Gründen) vor Anhörung der ἐξοργιάζοντα μέλη in leidenschaftlicher Erregung sind, durch diese beruhigt werden; ähnlich (können wir beifügen) wie diess bei Goethe jener Musik gelang, deren Wirkung die „Trilogie der Leidenschaft“ zum versöhnenden Abschlusse feiert.

Die Art und Weise, wie Arist. fremde Lehren darstellt und beurtheilt, an einem einzelnen Beispiel anschaulich zu machen, ist die Absicht von

Natorp, P., Aristoteles und die Eleaten. Philosoph. Monatsh. XXVI (1891) S. 1—16. 147—169.

Natorp legt dieser Untersuchung die Stelle Phys. I, 2f. 184 b 25—187 a 10 zu Grunde, in welcher Arist. die Lehre des Parmenides und Melissus von der Einheit alles Seins bespricht; und er liefert zu dieser Stelle einen fortlaufenden, auf den Inhalt wie auf die Textesgestaltung sich erstreckenden, und in beiden Beziehungen sehr beachtenswerthen Commentar. Wie man aber freilich die aristotelische Darstellung und Kritik der eleatischen Lehre beurtheilen wird, hängt an erster Stelle von der Ansicht ab, welche man sich über diese Lehre selbst gebildet hat; und in dieser Hinsicht bin ich aus Gründen, die Ph. d. Gr. I, 553ff. 604f. 606ff. auseinandergesetzt sind, mit N. nicht durchaus einverstanden. Wenn die Eleaten mit ihrer Lehre von der Einheit des Seienden nichts anderes hätten sagen wollen, als „dass alles Erscheinende Erscheinung eines und desselben absoluten Weltgesetzes sei“ (N. S. 13), wären Zeno's und Melissus' Beweise gegen die Vielheit der Dinge ebenso unmöglich gewesen, als Parmenides' ἓν ξυνεχὲς und die durchgängige Gleichstellung des Seienden mit dem Vollen, des Nichtseienden

mit dem Leeren. Verweist aber N. S. 152 auf die angebliche Unkörperlichkeit des Seienden bei Melissus, so habe ich a. a. O. 611,2 gezeigt, dass er diese seinem Seienden nur im Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre hätte beilegen können, dass er sie ihm aber wahrscheinlich gar nicht beigelegt hat. So gewiss ferner Arist. an die eleatische Lehre einen Masstab anlegt, der nicht blos ihr fremd ist, sondern der auch von uns nicht mehr als durchaus richtig anerkannt werden kann, wenn er ihr Seiendes auf eine von seinen zehn Kategorien zurückgeführt wissen will, so begreiflich ist diess doch auf seinem Standpunkt. Bemerkt er endlich 185 a 27. b 3, man könne dem ὄν weder eine Quantität noch eine Qualität beilegen, ohne eine Mehrheit von Seiendem zu erhalten, so wiederholt er nur einen Einwurf Plato's (Soph. 244 B), dessen besseres Verständniss der eleatischen Lehre N. dem seinigen entgegenstellt. Auch Phys. 185 b 9 ff. knüpft an Soph. 244 D f., Phys. 186 a 32 ff. an Soph. 244 C an. Die Vergleichung der beiden Stellen liefert daher nicht nur für Aristoteles' Bekanntschaft mit dem platonischen Dialog einen weiteren Beleg, sondern sie zeigt auch, dass er gerade durch Plato angeregt worden war, die älteren Philosophen zu studiren und sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen, und dass er bei dieser Auseinandersetzung, was die Eleaten betrifft, Plato's Spuren gefolgt ist.

Rabe, H., De Theophrasti libris περὶ λέξεως. Bonn 1890. 45 S. Inaug.-Diss.

Der Hauptzweck dieser fleissigen und tüchtigen Arbeit besteht in einer Feststellung des Planes von Theophrast's Schrift π. λ.; die Lösung dieser Aufgabe führt aber den Vf. zu einer Reihe weiterer interessanter Untersuchungen: über Demetrius, der seiner Ansicht nach erst im 2. Jahrh. n. Chr. unter Benützung einer peripatetischen Schrift aus dem 2. Jahrh. vor Chr. seine Abhandlung π. ἑρμηνείας schrieb; über den Theophrasteer Praxiphanes, dessen Verdienste um die Grammatik R. sehr hoch anschlägt; über B. 3 der aristotelischen Rhetorik u. a. Das letztgenannte Buch will auch R. von der aristotelischen Rhetorik getrennt wissen; aber er sieht darin nicht mit Diels die Diog. V, 24 mit zwei Büchern ange-

führte aristotelische Schrift π. λέξεως, vermuthet vielmehr, es seien darin (von Andronikus) zwei aus aristotelischen Vorträgen hervorgegangene Aufzeichnungen, über die λέξις und über die τάξις, verbunden worden. Auf erhebliche Schwierigkeiten stossen wir freilich auch bei der Durchführung dieser Hypothese; und wenn in unserem Buche das meiste den Eindruck des ächt Aristotelischen macht, scheint bei anderem allerdings noch eine zweite Hand im Spiele gewesen zu sein; ob diess aber gerade die eines Zuhörers war, ist eine andere Frage.

Usener, H., Theophrasti de prima philosophia libellus (Ind. lect. Bonn. 1890/91. XII S. 4°)

gibt uns Theophrast's metaphysische Aporieen in einem vielfach verbesserten Text, für dessen Herstellung Cod. Paris. 1853 saec. X die hauptsächlichste Hülfe gewährte. Ausser dem kritischen Apparat und Hindeutungen auf einige, wie U. glaubt von Tyrannio herrührende, Interpolationen aus einer verwandten theophrastischen Abhandlung enthalten die Fussnoten auch Angaben von Stellen, auf die Theophrast Bezug nimmt; einige weitere aus Aristoteles' Metaphysik sind Ph. d. Gr. II b 84 Nr. 13. 15. 17. 19. 21. 23 angegeben. Wer irgend diesen Studien näher steht, wird dem Herausgeber der theophrastischen Schrift für die Mühe und Sorgfalt dankbar sein, die er ihrem oft so schwer verständlichen und vielfach verderbten Text auf's neue zugewendet hat.

Von der akademischen Ausgabe der griechischen Aristoteles-Commentare erschien 1891 Bd. I, Alexander zur Metaphysik ed. Hayduck; II, 2, Alexander zur Topik ed. Wallies; IV, 3, Ammonius zu Porphyr's Isagoge (in quinque voces) ed. Busse. 1892 (um diess schon hier anzuführen): Bd. XX, Commentare zur Ethik von Eustratius, Michael, und einem Anonymus, ed. Heylbut. Von dem Supplementum Aristotelicum 1892: Bd. II, 2, Alexander De fato und De mixtione ed. Bruns.

Wallies, M., Die griechischen Ausleger der aristotelischen Topik (Berlin 1891. 27 S. 4°. Gymn. progr.)

gibt eine Uebersicht über alle uns bekannten griechischen Commentatoren dieser Schrift; der hauptsächlichste Werth seiner Arbeit be-

steht aber in einer Untersuchung über den von ihm herausgegebenen Commentar Alexanders, welche durch eine sehr sorgfältige und überzeugende Beweisführung zu dem Ergebniss gelangt: nur die ersten vier Bücher dieses Commentars seien uns in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten, B. V—8 dagegen nur in Auszügen, denen in der Aldina und dem ihr nahe verwandten neapolitanischen Codex viel fremdes beigemischt sei. S. 10—23 veröffentlicht W. B. VIII in der Recension des Neapolitanus, die in seine Ausgabe nicht aufgenommen werden konnte, S. 24—27 Proben aus dem Commentar des Johannes Italus, welche diesen als eine meist wörtliche Compilation aus dem Alexanders erweisen.

Bei dieser Gelegenheit sei es mir erlaubt auch der Besprechung zu erwähnen, welcher H. Usener in den Göttingischen Gel. Anzeigen Nr. 26 (20. Decbr. 1892) S. 1001—1024 die neue Ausgabe der Aristoteles-Commentare unterzogen hat, und dieselbe allen, denen sie noch unbekannt sein sollte, zur Kenntnissnahme zu empfehlen. Diese Abhandlung gibt nicht blos einen klaren und zuverlässigen Bericht über die Vorgeschichte unserer Sammlung und über ihre bis jetzt erschienenen, etwa die Hälfte des Ganzen umfassenden Bestandtheile, sondern sie setzt auch die wissenschaftliche Bedeutung dieses Unternehmens nach allen Seiten hin überzeugend auseinander: wie uns jetzt erst diejenigen Schriften in kritisch gesicherten Texten vorgelegt werden, denen wir nicht allein die meisten Bruchstücke der vorsokratischen Philosophen, sondern auch einen grossen Theil dessen verdanken, was uns von den Stoikern und den übrigen nacharistotelischen Philosophen, von der älteren griechischen Astronomie und Mathematik bekannt ist; wie werthvoll es für die Herstellung des aristotelischen Textes ist, die frühesten, weit über unsere ältesten Handschriften hinaufreichenden Zeugenaussagen über denselben in möglichst authentischer Gestalt zu besitzen; wie beachtenswerth aber die wissenschaftliche Arbeit, welche sich unter der Form einer Erklärung der aristotelischen Schriften vollzog, auch an sich selbst ist, da durch sie „die römische Kaiserzeit ihre wissenschaftliche Schulung, das Mittelalter seine geistige Nahrung erhielt“. Nehmen wir dazu noch die wichtigen Beiträge zur griechischen Sprachgeschichte und Lexiko-

graphie, welche jetzt erst urkundlich gesichert und durch genaue Wortregister zugänglich und verwerthbar gemacht sind, so wird über die vielseitige Bedeutung des regelmässig fortschreitenden akademischen Unternehmens kein Zweifel bestehen können. Die „Commentaria in Aristotelem" sind ein wissenschaftliches Hülfsmittel, dessen Unentbehrlichkeit für die gesammte griechische Philologie und Kulturgeschichte wie für die Geschichte der alten Philosophie sich mit jedem neuen Bande derselben auf's neue herausstellen wird.

Ueber die Spuren der kleinen anthropologischen Abhandlungen des Arist., welche sich in der arabischen Litteratur finden, berichtet

Steinschneider, M., Die parva naturalia des Aristoteles bei den Arabern. Zeitschr. d. Deutschen morgenländ. Gesellschaft, XLV, 447—453.

Mit den Schriften des sog. Andronikus von Rhodos beschäftigt sich

Roesener, Br., Bemerkungen über die dem Andr. v. Rh. mit Unrecht zugewiesenen Schriften. Schweidnitz, I. Th. 1890. II. Th. 1891, je 26 S. 4°. Gymn. progr.

Indessen behandelt der bis jetzt erschienene Theil dieser sorgfältigen und verdienstlichen Arbeit mehr das Schriftchen π. παθῶν als die Paraphrase der Ethik. Von jenem (dessen älteste und beste Handschrift bekanntlich aus dem 10. Jahrh. stammt) glaubt R. mit Richter, wenn es Andronikus beigelegt wurde, sei diess dadurch veranlasst, dass die erste von seinen Definitionen des πάθος nach Aspas. in Eth. 44, 21. 33 diesem Peripatetiker angehörte. Den Commentar zur Ethik spricht er (mit L. Cohn) Heliodor von Prusa, dessen Namen er in der akademischen Ausgabe trägt, wohl mit Recht ab: er scheint anonym im Umlauf gewesen und willkürlich Verschiedenen beigelegt worden zu sein. — Apelt's Bemerkungen über π. παθῶν, Beitr. 290f., konnte R. noch nicht benutzen.

V.

Compte rendu d'ouvrages et travaux sur l'histoire de la philosophie, publiés en France pendant les années 1891 et 1892.

Par

Paul Tannery à Paris.

G. Frontera. Etude sur les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement. — 23 p. in-8. — Paris, Hachette, 1891.

Réfutation, faite par un mathématicien et n'offrant rien de nouveau, des sophismes attribués à Zénon d'Elée. Il paraît que des réfutations de ce genre ne sont pas encore inutiles et qu'il y a toujours des professeurs de philosophie qui prennent ces sophismes au sérieux et en concluent que le mouvement est une illusion des sens, comme si cette conclusion permettait de sortir de l'impasse. Si les arguments dits de Zénon étaient valables, ils le seraient aussi bien contre la possibilité de l'illusion que contre celle de la réalité. J'ai essayé de prouver dans mon ouvrage: Pour l'histoire de la science hellène (p. 256 et suiv.) que la question doit être posée sur un tout autre terrain, qu'en réalité Zénon n'a jamais prétendu nier le mouvement, mais faire ressortir les contradictions qu'entraîne la conception du continu comme somme de parties indivisibles; que dans cet ordre d'idées son argumentation est irréfutable, tandis qu'avec la conception rationnelle du continu, telle qu'elle était déjà constituée au temps d'Aristote, Zénon n'aurait construit que des sophismes sans intérêt.

G. Rodier. La physique de Straton de Lampsaque, 134 p. in-8, Paris, Félix Alcan, 1891.

Cet opuscule, où l'auteur a d'ailleurs fait preuve d'un sens critique très-juste et d'une connaissance approfondie des sources et de la littérature de son sujet, offre cet intérêt particulier qu'il réunit pour la première fois les fragments de Straton, y compris les divers textes relatifs à ce philosophe.[1])

M. Rodier a essayé d'établir qu'il était né entre 340 et 330 avant J.-C., et qu'à Lampsaque sa patrie, il avait pu entendre Epicure avant de venir à Athènes. Ces conjectures paraissent vraisemblables; je n'en dirai pas autant de celle suivant laquelle Straton aurait été remplacé par Philétas, vers 294, dans la direction de l'éducation de Ptolémée Philadelphe, alors âgé de quinze ans. Il semble au moins aussi probable qu'au maître sorti du Lycée aura été adjoint un professeur spécial pour la littérature, dont Straton ne semble jamais s'être sérieusement occupé, malgré l'exemple d'Aristote.

Si l'on écarte, ainsi qu'il convient, les attributions hypothétiques faites par quelques modernes d'écrits de l'école péripatéticienne, les données relatives aux opinions de Straton sont en réalité assez maigres et ne permettent pas une restitution complète, d'autant plus que sur certains points importants, les témoignages sont obscurs et plus ou moins contradictoires. En tous cas, Straton paraît avoir montré, par rapport à la tradition aristotélique, une singulière indépendance et avoir notamment soutenu un certain nombre de thèses dont l'adoption à cette époque eût sensiblement favorisé les progrès ultérieurs de la science. M. Rodier s'est assez heureusement tiré des difficultés de sa tâche. Je regrette d'autant plus de le voir énoncer parfois des réflexions qui ne peuvent que compromettre son livre auprès des hommes de science. Ainsi on lit (p. 64): „Ce principe d'ailleurs (qu'une loi

---

[1]) On n'y trouvera pas, bien entendu, les ingénieux rapprochements faits par H. Diels dans son Mémoire Ueber das physikalische System des Straton (Sitzungsber. d. k. P. Akad. d. Wiss. 1893), travail qui éclaire d'un jour tout nouveau l'histoire de la physique ancienne après Aristote.

n'est en dernière analyse, qu'une relation mathématique entre des quantités variables) n'est qu'une conséquence de celui de la transformation et de l'équivalence des forces qui se déduit à son tour de l'inertie."

Ce qui me paraît le moins bon dans le volume, c'est d'une part l'introduction (sur le mécanisme et le dynamisme, la physique grecque avant Aristote et la physique d'Aristote) trop longue, passablement vague et sans grande originalité; d'autre part la conclusion. Si Straton n'a pas exercé d'influence, c'est qu'il se serait dans une certaine mesure opposé au progrès des sciences qui les entraînait vers le fractionnement des connaissances et devait aboutir à la disparition des études générales et de toute philosophie proprement dite. Il aurait été un réactionnaire, faisant d'inutiles compromis pour adapter l'aristotélisme aux découvertes contemporaines et pour conserver au système l'unité et l'universalité que détruisaient les développements divergents des sciences particulières.

Je crois qu'il y a là une fausse appréciation du mouvement scientifique au IIIe siècle avant notre ère. Il y eut alors un magnifique essor des mathématiques et de leurs applications à l'astronomie et à la physique. Mais, si l'on met à part les observations astronomiques, la recherche des faits fut entièrement négligée et cela est particulièrement notable pour l'acoustique et l'optique. La physique d'Aristote ne fut donc nullement touchée de ce côté, pas plus qu'elle ne fut ébranlée par les progrès que faisait la médecine d'autre part.

Le développement des sciences spéciales au IIIe siècle n'entraîna, de fait, aucun morcellement dans l'étude de la physique; celle-ci fut purement et simplement délaissée, parce que la morale passa au premier plan. Pour ramener l'attention sur un sujet momentanément épuisé, il eût fallu du génie; c'est incontestablement ce qui manqua à Straton. Galilée n'en savait certainement guère plus que lui, lorsqu'il partit d'idées préconçues a priori, nullement de l'expérience, comme on le répète à tort, pour renverser la doctrine d'Aristote sur le mouvement. Peut-être eût-il fallu aussi des besoins pratiques; la statique d'Archimède a suffi

aux anciens; l'invention de l'artillerie appela celle de la dynamique.

Paul Regnaud. Les sources de la philosophie de l'Inde. (Revue philosophique, juillet 1891.)

Commentaire approfondi de deux hymnes du Rig-Veda (X, 90 et 129). Voici les conclusions: le Rig-Veda est consacré d'une manière exclusive à l'apologie du sacrifice et des dieux qui y prennent part; la poésie se joue allégoriquement autour des éléments du sacrifice personnifiés, mais ne suppose pas d'autres spéculations et d'autres théories que celles mêmes dont le sacrifice était de longue date déjà l'objet traditionnel. Ces théories, purement instinctives à l'origine, n'ont d'ailleurs rien de mystique; elles présentent le caractère d'un panthéisme inconscient et incomplet qui devait aboutir au panthéisme dogmatique et systématique des grands systèmes orthodoxes de la philosophie brahmanique, tandis que, par suite de l'oubli des conceptions primitives se rattachant au sacrifice, les allégories des hymnes engendraient une mythologie compliquée et obscure et que la religion, primitivement simple, claire et naturelle, devenait mystique et illogique.

L. Dugas. Une amitié intellectuelle: Descartes et la princesse Elisabeth. — in-8. — Rennes, 1891.

Etude attrayante par un curieux portrait de la célèbre amie de Descartes; l'auteur s'est d'ailleurs attaché à éclairer les lettres adressées à la princesse Elisabeth par les doutes et les objections auxquelles elles répondent.

A. Lalande. Quelques idées du baron d'Holbach. (Revue philosophique, juin 1892.)

L'auteur essaie de prouver que d'un bout à l'autre du Système de la Nature, on retrouve les traits essentiels de la doctrine contemporaine qui a fait de l'évolution le boulevard de l'empirisme. Il a fait nombre de rapprochements curieux entre le langage d'Holbach et celui d'Herbert Spencer.

Léon Dewaule. Condillac et la psychologie anglaise contemporaine, 331 p. in-8, Paris, Félix Alcan, 1892.

L'auteur s'est proposé d'exposer les idées de Condillac en les comparant aux théories modernes, en particulier à celles de Bain, Stuart Mill, Herbert Spencer. Il soutient que le philosophe français, que l'école anglaise contemporaine ne cite guère que pour le critiquer, a exercé sur elle une action sérieuse; il prouve par les dates que Condillac a devancé de trois ans Hartley pour le principe de l'associationisme, qu'il n'a aucunement subi l'influence de Hume, qu'enfin il a également semé dans ses livres les germes du transformisme et de l'évolutionnisme.

La thèse est minutieusement développée; le retour incessant de rapprochements qui rompent le fil de l'exposé et qui ne sont pas tous également décisifs a quelque chose de fatigant pour une lecture suivie; mais on a devant soi un excellent livre de travail, car l'auteur traite les questions à fond et il reconnaît hautement, là où il convient, l'infériorité de Condillac, les lacunes ou défauts de son système. Le but avoué de l'ouvrage eût sans doute été mieux atteint par M. Dewaule, s'il se fût borné aux points où les comparaisons donnent les résultats les plus nets; on ne peut néanmoins que le louer d'avoir patiemment conduit sa discussion sur tous les terrains.

L'ouvrage est divisé en deux parties; la première traite de l'évolution de l'individu, de ce que l'on a appelé la doctrine de la sensation transformée ou le transformisme psychologique; la seconde, de l'évolution des peuples ou des applications que Condillac a faites de ses principes à l'histoire et à la science sociale.

La première partie comprend six sections: I le germe de l'évolution: chapitres sur la sensation, le plaisir et la douleur, le besoin, le désir, la passion. — II l'évolution de l'entendement: perception, inconscient et conscience, facultés, attention, comparaison, abstraction, généralisation, classification, mémoire, imagination, esthétique. — III l'association, principe de l'évolution mentale. Théorie associationiste de la raison avec l'explication des idées universelles. — IV l'association et l'évolution dans les opérations logiques; jugement et raisonnement, définition, méthode, analyse et

synthèse, hypothèse, méthode historique. — V évolution de l'activité motrice et de la volonté: action réflexe et instinct, habitude, volonté, moralité des actes, signes et langage. — VI psychologie de l'animal.

La seconde partie est subdivisée en six chapitres: 1° évolution des langues; 2° pantomime et musique; 3° évolution des gouvernements et du contrat social; 4° évolution des arts; 5° évolution économique; 6° évolution religieuse. Résumé de la conclusion: L'oeuvre de Condillac tient une place considérable dans l'histoire de la philosophie; il peut notamment, à juste titre, être compté parmi les précurseurs de doctrines contemporaines. S'il a longtemps, et malgré quelques rares protestations, été vigoureusement combattu en France, ses idées ont été en grande partie reproduites en Angleterre, d'où elles nous reviennent aujourd'hui, plus étendues sans doute, mais avec les mêmes problèmes, les mêmes principes et la même méthode.

Fr. Picavet. Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789. — in-8, XII—628 p. — Paris, Félix Alcan, 1891.

Ce gros livre représente la thèse française de l'auteur pour le doctorat. Il est rare qu'une semblable occasion entraîne un travail aussi développé et exigeant des recherches aussi étendues; on se borne d'ordinaire à un plan plus restreint et se prêtant mieux à l'unité de composition. A vrai dire, rien ne ressemble moins à une thèse que le volume de M. Picavet, c'est un recueil de faits peu connus et de documents inédits, un ensemble très-intéressant de matériaux dégrossis pour l'histoire, une consciencieuse étude d'ouvrages déjà tombés dans un oubli plus ou moins mérité; le mouvement intellectuel de près d'un demi-siècle se retrace devant nos yeux et à côté des coryphées dont le nom au moins est connu, nous voyons surgir de l'ombre où elle va se replonger, la foule innombrable des comparses.

M. Picavet distingue trois générations d'idéologues; la première a pour principal représentant Condorcet, à côté duquel il re-

place sa femme, Sieyès, Roederer, Lakanal, Volney, Dupuis, Maréchal, Naigeon, Saint-Lambert, Garat, Pinel et Laplace.

La seconde génération a pour chefs Cabanis et Destutt de Tracy; la troisième, qui est devenue métaphysique, spiritualiste et chrétienne, est représentée par Portalis, Sicard, De Gérando, etc., et surtout par Laromiguière.

Le terme d'idéologie a été introduit par Destutt de Tracy dans un mémoire lu à l'Institut en 1796; si Tracy, comme Cabanis au reste, se réclame de Condorcet, il n'y a peut-être pas là un motif suffisant pour attribuer à ce dernier une qualification inventée après sa mort, ni surtout pour lui accoler toute une série de penseurs dont le seul trait commun est d'avoir joué un rôle politique ou exercé une influence intellectuelle pendant la Révolution française, autrement dit, d'être ce que nous appelons des enfants du XVIII[e] siècle.

Une confusion analogue se produit pour les nombreux personnages que M. Picavet range parmi les auxiliaires, disciples ou continuateurs de Cabanis et de Tracy. S'il exclut naturellement Royer-Collard, Maine de Biran après ses premiers essais, Cousin et ses disciples, on peut dire qu'il cite tous les autres penseurs qui ont surgi en France pendant le premier tiers du XIX[e] siècle. On ne peut évidemment que s'étonner de voir rattacher aux idéologues, si incidemment que ce soit, des novateurs comme Saint-Simon, Fourier ou Auguste Comte.

Malgré les divergences marquées qui existent entre Laromiguière et Cabanis ou Tracy, la filiation est, cette fois, moins contestable. Mais quant à voir une renaissance de l'idéologie dans les oeuvres de Taine, Renan, Littré et Ribot, il y a là, ce me semble, une illusion que peut seulement expliquer la passion d'un auteur pour le sujet dont il s'est longuement occupé. Sans doute l'auteur des Philosophes classiques s'est plu à exalter Laromiguière et autres aux dépens de Cousin; mais qui ne reconnaît là un artifice de polémique? Si l'éclectisme n'avait pas triomphé comme philosophie officielle, c'est le laromiguiérisme qui eût été en butte aux traits acérés du redoutable et paradoxal persifleur.

M. Picavet, qui nous dit avoir considérablement réduit le vo-

lume qu'il avait préparé, aurait donc pu, sans aucun doute, le diminuer encore singulièrement, s'il s'était préoccupé de lui donner une véritable unité et de restreindre à un sens précis le terme passablement vague d'idéologie. Mais il nous aurait ainsi privés de longs développements qui, quoique nous écartant souvent du sujet principal, sont, la plupart du temps, singulièrement intéressants.

Je signalerai en particulier comme tel un chapitre qui, à vrai dire, ne fait nullement hors d'oeuvre, mais se trouve mal relié au reste de l'ouvrage; c'est celui qui est consacré au rôle politique des idéologues, à l'organisation de l'enseignement par la Convention, aux sociétés savantes, privées comme les réunion d'Auteuil et de la rue du Bac, ou officielles comme l'Institut; enfin aux journaux de cette période et en particulier à la *Décade philosophique*.

Les quatre chapitres où sont étudiés Cabanis et Destutt de Tracy épuisent d'autre part la question de l'exposé de leurs doctrines; M. Picavet s'est sagement abstenu de les critiquer.

Le récit des luttes entre l'idéologie et l'éclectisme est au contraire écourté, l'auteur n'ayant envisagé qu'un seul des deux partis; mais il a su mettre en lumière nombre de circonstances dignes d'intérêt.

En résumé, il n'y a pas là une oeuvre définitive pour l'histoire de la philosophie en France à la fin du XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e]; mais, tel qu'est ce volume, l'abondance des documents le rend indispensable pour qui veut étudier cette période, et il mérite en tous cas le plus favorable accueil; car, si le mouvement idéologique a jusqu'à présent été traité dédaigneusement ou même à peu près passé sous silence par les historiens, M. Picavet a surabondamment prouvé que son importance n'est nullement négligeable.

Frédéric Montargis. *L'esthétique de Schiller*, 226 p. in-8, Paris, Félix Alcan, 1892.

Volume très-intéressant, bien composé, exposant clairement des questions parfois subtiles, et présentant une rare abondance

de documents sans étalage d'érudition. L'auteur est entièrement maître de son sujet et se montre capable de traiter les problèmes les plus ardus. Il a traduit en vers français, avec un talent remarquable, les poésies de Schiller les plus importantes au point de vue philosophique.

Ferdinand Lannes. Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie en Russie. (Revue philosophique, juillet 1891.)

L'auteur annonçait une série d'articles dont le premier seul a paru; après avoir donné quelques détails sur le caractère de l'enseignement de la philosophie en Russie depuis son début au XVI[e] siècle, signalé les deux courants, l'un mystique, l'autre francophile, qui dominent au XVIII[e] siècle, tandis que les Universités, avec leurs professeurs allemands, sont wolfiennes, il rappelle l'intérêt qu'excita la philosophie de Schelling de 1820 à 1835, et s'étend en particulier sur Galitch (1783—1848) dont l'originalité lui paraît incontestable, et qui „mérite une petite place dans l'histoire générale de la philosophie pour quelques vues heureuses sur sa constitution en tant que science", comme aussi pour avoir eu „un des premiers l'idée d'élaborer un programme de ce qu'on appelle aujourd'hui psychologie comparée."

J.-M. Guardia. Philosophes espagnols de Cuba. (Revue philosophique, janvier et février 1892.)

Couronnement de l'intéressante série d'articles antérieurement publiés par M. Guardia sur les philosophes espagnols.

La philosophie a pris racine à Cuba et n'a pu s'acclimater en Espagne. Ce fait vaut la peine d'être examiné. L'initiateur à Cuba fut don Félix Varéla y Moralès, né le 20 novembre 1788, mort le 18 février 1853 à Saint-Augustin de Floride (il était exilé de Cuba depuis 1823). Le maître fut José de la Luz y Caballero, „le plus illustre des Cubains", né le 11 juillet 1800, mort le 22 juin 1862. Ce fut un éducateur incomparable. Ses compatriotes ont commencé à recueillir ses oeuvres éparses dans des feuilles quotidiennes, des revues, des programmes d'enseignement.

Grâce à ces deux prédécesseurs, M. Varona peut actuellement initier les Cubains aux doctrines hétérodoxes de Herbert Spencer, Darwin, Wundt. L'Espagne en est encore a exalter Balmès.

G. Sorel. Essai sur la philosophie de Proudhon. (Revue philosophique, juin et juillet 1892.)

L'auteur a essayé de dégager les idées philosophiques du célèbre socialiste en ce qui concerne sa théorie de la justice et des contradictions. La tâche n'était pas sans difficulté; car les pensées de Proudhon ont évolué lentement et il n'a pas vécu assez longtemps pour leur donner une forme définitive. Abordant les problèmes économiques avec un génie puissant, mais très insuffisamment préparé, ce n'est pas sans des contradictions fréquentes de formules, même dans chacun de ses ouvrages, qu'il a ramené ces problèmes à des questions de psychologie.

Je me borne à signaler: la traduction en quatre volumes in-8, par le R. P. G. de Pascals de l'Histoire de la philosophie du cardinal Zéphirin Gonzalez, archevêque de Séville, chef incontesté de la philosophie catholique en Espagne (Paris, Lethielleux, 1890—1891).

VI.

Jahresbericht über die deutsche Litteratur zur Philosophie der Renaissance 1889—1892.

Von

Ludwig Stein.

Erster Theil.

Schriften allgemeinen Inhaltes.

R. Rocholl, Der Platonismus der Renaissancezeit, Zeitschrift für Kirchengeschichte XIII. Bd., 1. H., S. 47—107.

Rocholl schöpft wie in seinen übrigen Schriften, so insbesondere in dieser, vor 30 Jahren niedergeschriebenen, aber jetzt erst zum Abdruck gebrachten Abhandlung aus dem Vollen. Er beherrscht wie Wenige die wunderlichen Irrgänge kabbalistisch-theosophischer Wort- und Gedankenspielereien mit souveräner Sicherheit. So ehrenvoll es nun auch für Rocholl ist, dass seine vor drei Dezennien niedergeschriebene Abhandlung, welche er jetzt „wesentlich nur mit den neuen litterarischen Erscheinungen verglichen hat" (S. 104) uns heute noch ganz quellenfrisch anmuthet, so beschämend ist es für die Historiker der Philosophie der Renaissancezeit, dass sie Rocholl so wenig Veranlassung geboten haben, seine Auffassung der Renaissance-Philosophie zu modifiziren. Und doch ist diese Auffassung eine enge und einseitige. Für Rocholl fällt der Platonismus der Renaissancezeit einfach zusammen mit jener theosophisch-mystischen Richtung, die mit Pico von Mirandula einsetzt, in Reuchlin sich fortsetzt, in Jacob Böhme einmündet und letzten

Endes bis auf Schelling, Baader und (fügen wir hinzu) du Prel hinabreicht. Das ist aber nur Eine Seite jenes mit neuplatonischen, alexandrinischen und kabbalistischen Elementen durchsetzten Platonismus der Renaissancezeit, nicht einmal seine charakteristischste, geschweige denn die einzige. Nach Rocholls Darstellung erschöpft sich der Platonismus der Renaissancezeit in Marsilius Ficimus, der vorwiegend auf Platon und Plotin zurückgegriffen, aber „die Kabbala noch wenig oder gar nicht gekannt hat“ (S. 61), in dem abenteuernden Grafen Pico von Mirandula, der die Kabbala aufgreift und in den Mittelpunkt rückt (S. 62—69), dem Franziskanermönch Petrus Galatinus, der in seiner gegen das Judenthum gerichteten „de arte cabbalistica“ sich als vollendeten Kenner der „Kabbala“ ausweist (S. 69—72), Reuchlin, der den Kabbalismus auf deutschen Boden verpflanzt (S. 75—79), Agrippa von Nettesheim, bei dem sich kabbalistische Mystik und aufkeimende Skepsis wunderlich mischen (S. 80—97), endlich in Paracelsus, der den Bund mit der Alchymie besiegelt (S. 98—102). Dieser von Mystikern zurechtgestutzte Platon verdient indess ungefähr ebenso den Namen Platonismus, wie die von syrischen und arabisch-jüdischen Uebersetzern verballhornisirte und von den Scholastikern kirchlich zurechtgemodelte Lehre des Stagiriten den Namen Aristotelismus verdiente. In beiden Fällen handelt es sich um eine Carricatur der alten Meister. Ist nun auch die Renaissance von solchen Abirrungen nicht frei, so erschöpft sie sich doch nicht in ihnen. Ist es doch im Gegentheil gerade ihr Verdienst, dass sie uns durch ihren Ansatz zu einer philologisch-kritischen Methode den wahren Aristoteles ebenso wiederhergestellt, wie sie uns den wahren Platon erst geschenkt hat. Als Aurispa mit einer ganzen Schiffsladung von Handschriften aus Konstantinopel nach Venedig kam und neben den Werken Plotins den ganzen Platon mitbrachte, da hatte er dem Verständniss des wahren Platon die Wege geebnet. Mag nun auch selbst der Platon Plethon's und Ficin's schon einen Stich in's Neuplatonische und Mystische (nicht Kabbalistische) haben, so haben doch Manuel Chrysoloras, Leonardo Bruni, Angelus Politianus, Anton de Massa, Vettorino de Feltre und dessen Schule zu Mantua, Petrus Ramus u. v. A. den reinen Platon wieder

hergestellt und damit der Philosophie neue Impulse gegeben. Bei einem Zorzi und Pomponatius, bei Cardanus und Telesius, bei Bruno und Campanella wirkt schon der echte Platon nach, nicht mehr oder doch nicht mehr ausschliesslich der alexandrinisch gefärbte oder kabbalistisch verunstaltete Platon. Mit welchem Rechte sieht also Rocholl im Platonismus der Renaissancezeit nur den theosophischen Platon, wie ihn namentlich Pico verdolmetscht hat? Für die Geschichte der Mystik mag ja dieser interessanter sein, für die Geschichte der Philosophie jedoch ist die philologisch-kritische Wiederherstellung des ursprünglichen Platon von ungleich höherer Bedeutsamkeit, als jene mystische Abzweigung, in welcher sich der Platonismus der Renaissancezeit nach der Auffassung Rocholls zu erschöpfen scheint.

Rocholl's Schuld ist es freilich nicht, dass die Philosophie-Historiker gerade diese Seite des Platonismus der Renaissancezeit gar arg vernachlässigt, eigentlich so gut wie unbeachtet gelassen haben. Selbst von Stein geht im dritten Band seiner „Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus", der Rocholl bei der Abfassung seiner Abhandlung noch nicht vorliegen konnte, über diese Seite des Platonismus leicht hinweg. Und doch steckt gerade in der Abschätzung des Einflusses, den der reine Platonismus seit dem 15. Jahrhundert auszuüben beginnt, ein interessantes historisches Problem.

Erwähnt sei noch, dass die Chronologie der Werke, welche die Errichtung der platonischen Akademie in Florenz provozirt hat, bei Rocholl (S. 50ff.) ebenso im Argen liegt, wie dies bei den meisten Darstellern jenes Streites der Fall ist (vgl. meine Abhandlung: Der Humanist Theodor Gaza als Philosoph, Archiv II, 448ff.).

Ad. Birch-Hirschfeld, Geschichte der französischen Litteratur seit Anfang des XVI. Jahrhunderts. I. Band: Das Zeitalter der Renaissance, Stuttgart, Cotta, 1889, 302 S. u. 50 S. Noten.

Das hübsche, breit angelegte Buch von Birch-Hirschfeld bietet für die französische Renaissance-Philosophie eine geringere Ausbeute, als man erwarten durfte. Zur Darstellung der philosophischen Litteratur dieses Zeitalters ist der Verf. in diesem Bande

leider noch nicht gekommen. Im nächsten Bande wird er bei Pierre de la Ramée einzusetzen, über das S. 33 Gesagte hinauszugehen und die Nachwirkung der ramistischen Reform der Logik in Frankreich zu untersuchen haben. Ein besonders dankbares und reizvolles Kapitel bietet sich unserm Verfasser, wenn er sich im nächsten Bande der Aufgabe wird unterziehen wollen, den französischen Salon-Skeptizismus, wie er mit Franz Sanchez und Montaigne so glücklich einsetzt, in François de la Motte le Vayer, Sam. Sorbière und Huet sich fortsetzt, um in Pierre Bayle seinen Höhepunktzu erreichen und in Blaise Pascal in einen mystisch-religiösen Schatten-Skeptizismus einzumünden.

Im vorliegenden Bande ist aus dem I. Kapitel, das den Humanismus und die Reformation behandelt, Einiges philosophiegeschichtlich von Belang, so die Zusammenstellung der griechischen Humanisten, die nach Frankreich zogen, in den Noten S. 6, sowie die der ersten französischen Uebersetzungen griechischer und römischer Philosophen ebd. S. 9ff. Zutreffend ist die Bemerkung S. 11, dass die italienische Renaissance vorwiegend der philosophischen, die französische in erster Reihe der philologischen und historischen Forschung zu Gute kam. Interessantes bringt Verf. über den Neoplatonismus am Hofe der Königin Margarete, S. 163. Vermisst habe ich im Abschnitt über Rabelais, Weltanschauung S. 265—268 einen Hinweis auf dessen philosophischen Bildungsgang und Bildungsumfang. Das Fehlen eines Inhaltsverzeichnisses ist zu tadeln.

Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. II: Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus IV., Freiburg, Herder 1889, 687 S. und Nachwort 38 S., Preis 10 M.

Eine Papstgeschichte der Renaissancezeit muss auch der Philosophiegeschichte reichen Ertrag liefern, da die philosophirenden Humanisten sich mit besonderer Vorliebe um die päpstliche Gunst beworben haben. Und so war denn auch neben Florenz Rom der eigentliche Mittelpunkt des Humanismus. Der Verf. hat indess so wenig Sympathien für die kirchlich nicht anstandsfreien Humanisten, dass er die ihm aus dem päpstlichen Geheimarchiv reich-

lich zufliessenden Materialien in Bezug auf die Humanisten nur selten und vielfach nur dann herbeizieht, wenn es gilt, diesen oder jenen Humanisten blosszustellen. Pastor weiss zwar sehr wol, was historische Gerechtigkeit ist; denn es findet sich bei ihm die Aeusserung (S. 544[2]) „Der Historiker darf sich nie durch apologetische Zwecke leiten lassen, sein einziges Ziel soll die Ergründung der Wahrheit sein". Das sind goldene Worte: schade nur, dass sie an so versteckter Stelle erscheinen. Pius' II Stellung zum Humanismus wird S. 27—29 leicht gestreift. Die unverzeihliche Zugeknöpftheit des ci-devant-Humanisten Aeneas Sylvius, die er nach seiner Erhebung zum Papst seinen früheren „Brüdern im Humanismus" gegenüber bekundet hat, wird theils durch Geldnoth entschuldigt, theils durch die Abkehr von der falschen Renaissance erklärt. „Auch in dieser Hinsicht sollte Aeneas vergessen werden, nur der Beiname Pius bleiben" S. 28. Von Paul II wird S. 272 zugegeben, dass ihm für die eigentlichen humanistischen Studien das Interesse fehlte, doch glaubt Pastor ihn gegen den von Geiger erhobenen Vorwurf des Wissenschaftshasses in Schutz nehmen zu sollen. Wie soll man aber dessen Vorgehen gegen die römische Akademie und insbesondere gegen deren Präsidenten, Julius Pomponius Laetus, anders benennen? Mit Schadenfreude weist Pastor auf die von Pomponius Laetus im Gefängniss aufgesetzte Vertheidigungsschrift hin, die nichts von jenem catonischen Trotz des stoischen Altrömers verrathe, den er sonst mit Ostentation hervorzukehren liebte, S. 302. Dass man in der Lage des Pomponius Laetus, in der Engelsburg eingekerkert, die brutale Macht nicht noch reizt, sondern zu besänftigen sucht, verdient wahrlich keinen Hohn. Uebrigens hat sich Paul II auch nicht sonderlich muthig benommen. Auf das Gerücht eines Complots hin flieht er aus seiner Residenz St. Peter und verkriecht sich in S. Marco. Wenn ein mit solcher Machtfülle ausgestatteter Papst sich gegen ein harmloses Humanistenvölkchen so scheu verbarrikadirt, wie Paul II, sollte man über den in der Engelsburg eingekerkerten, der Macht des fanatisirten und durch die Angst vor einem Complot nur noch nervöser gestimmten Papstes ausgelieferten Humanisten nicht spotten! Zum Spott fordert eher die Gespensterfurcht Paul's II heraus,

der sich von aller Welt zur Entdeckung des Complots beglückwünschen lässt, das wahrscheinlich nur in seiner geängstigten Phantasie existirte. Muss doch selbst Pastor zugeben, dass „das Dunkel, welches über dieser Verschwörung ruht, wohl nie ganz aufgehellt werden wird“ S. 303. Kein Wunder: Wer den geistigen Habitus dieser lächerlich ängstlichen Humanisten kennt, wird ihnen Alles eher, denn einen immerhin mit Gefahr verbundenen Anschlag auf das Leben des Papstes zumuthen.

Dieses Beispiel ist nur zur Kennzeichnung der Stellung Pastors zu den Humanisten herangezogen worden. Wo es sich darum handelt, einen der würdigsten Vertreter des Humanismus herabzusetzen, da weiss er in der vaticanischen Bibliothek das Material zu finden (S. 302[4]), wo es aber gilt, die unverzeihliche Stellung Pius II zu den Litteraten, seinen ehemaligen Collegen, zu rechtfertigen, da „ist das einschlagende handschriftliche Material noch nicht genügend untersucht“, S. 28. Ein anderes Beispiel. Dass Paul II die klassische Litteratur „für thörichte Geschichten und Poesien“ erklärte, deren Studium er, wenn ihm Gott das Leben schenke, verbieten wolle, weil dieselben voll von Häresien und Verwünschungen sind, muss Pastor S. 304 zugeben, zieht aber trotzdem dagegen zu Felde, dass man Paul II einen „Wissenschaftshasser“ nenne (S. 289 ff.). Und was weiss nun Pastor für das bildungsfreundliche Mäcenatenthum Paul's II vorzubringen? „Den todtkranken Flavio Biondo hatte er schon als Cardinal wiederholt besucht, unterstützt und ihm versprochen, für seine Kinder zu sorgen.... Als der fromme, für die Wissenschaft begeisterte Timoteo Maffei erkrankte, sandte ihm Paul II ein Geldgeschenk und einen geschickten Arzt; dem Wiedergenesenen gab er das Bisthum Ragusa“ S. 309. Ein wunderliches Mäcenatenthum fürwahr, dem nichts weiter nachgesagt werden kann, als triviale Züge, die sich im Leben jedes Durchschnittsmenschen, selbst in dem knickriger Käuze, mit Leichtigkeit nachweisen lassen dürften.

Da war doch Sixtus IV, kulturhistorisch gesehen, eine andere Erscheinung! Seine Neugründung und Eröffnung der vaticanischen Bibliothek bleibt ein unverwelkliches Blatt in seinem Ruhmeskranz. Unter ihm stieg der Bücherschatz auf 3500 Bände, unter

denen wir als philosophisch belangreich hervorheben, 14 Bände Werke des Seneca, weitere lateinische Philosophen mit 103, griechische mit 94 Bänden (S. 566). Ihm gelang die Berufung des Johannes Argyropulos von Konstantinopel, zu dessen Füssen u. A. Joh. Reuchlin und Angelus Politianus sassen. Aus Königsberg in Franken wurde Regiomontanus (Johann Müller), aus Florenz Marsilius Ficinus berufen, der Vorsteher der neoplatonischen Akademie, der freilich zu sehr mit den Medicis verwachsen war, um einem solchen Rufe Folge leisten zu können (S. 570). Eine fürstliche Hand gleich Nicolaus V hatte freilich auch Sixtus IV nicht. Wenigstens lässt sich aus einzelnen Klagen der Humanisten, insbesondere des vornehmsten unter ihnen, Theodorus Gaza, entnehmen, dass sie an seinem Hofe ein recht kümmerliches Dasein führten. Wenn auch die Anecdote, dass Sixtus IV Gaza nur den kostbaren Einband eines ihm gewidmeten und von Gaza überreichten Werkes bezahlt haben soll, stark aufgebauscht sein mag (Pastor S. 572[5] lässt irrthümlich Trapenzuntios, Gaza's erbitterten Gegner, aus Gram über diese Zurücksetzung Gaza's sterben), so habe ich in meiner Abhandlung: „Der Humanist Theodor Gaza als Philosoph“ Archiv Bd. II, 457, Note 71 aus einem ungedruckten Brief an Andronicus Callistus nachgewiesen, dass Gaza's Einkommen unter Sixtus IV „zum Sterben zwar zu viel, zum Leben aber zu wenig gewesen ist“.

Dass übrigens der Trapezuntier den Sultan Muhammed II angebettelt hat, kann ich so „unverschämt“ nicht finden, wie Pastor S. 572. Der Sultan Muhammed II war z. B. sehr viel musenfreundlicher als der Papst Paul II. Was sollte Georgios abgehalten haben, den Wunsch zu hegen, vom Sultan in die Heimath zurückberufen zu werden? Hat sich doch selbst Gaza, falls meine Vermuthung im Archiv S. 440, Note 30, richtig ist, mit demselben Gedanken getragen! Wenn man nicht wie Pastor die kirchliche Gesinnung als den ausschlaggebenden Massstab für die Beurtheilung eines Menschen gelten lässt, so hat gerade dieses Vorgehen des Trapezuntiers nichts Abschreckendes an sich.

Ungeachtet meiner Bedenken gegen die Stellungnahme Pastors zu den Humanisten, steht er als Historiker in meinen Augen um so viel höher denn Janssen, mit dem allein er ja nur ernst-

lich verglichen werden kann, als seine Methode eine geschultere, seine Forschungsart eine unvergleichlich gründlichere und zuverlässigere, endlich auch die in der Darstellungsweise sich bekundende Gesinnung, trotz aller confessionellen Befangenheit, eine weit mildere und gerechtere, als die Janssen's ist. Wie gross auch der äussere Erfolg des Pastor'schen Werkes war, beweist hinreichend der Umstand, dass der erste Band desselben 1891 schon in zweiter wesentlich erweiterter Auflage erschienen ist.

Cloetta, Wilh., Beiträge zur Litteraturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, II. Halle, Niemeyer 1892. 244 S. 8°. Preis 6 M.

Der vorliegende Band der interessanten Renaissance-Studien Cloetta's beschäftigt sich ausschliesslich mit der Renaissancetragödie und bietet daher der philosophie-geschichtlichen Forschung nur geringe Ausbeute. Nur ein Punkt verdient auch an dieser Stelle besondere Beachtung: der Einfluss des Tragödiendichters Seneca auf die Entstehung der Renaissancetragödie. Da dieser Einfluss ein beherrschender war und da ferner zu Anfang der Renaissance ein Zweifel an der Identität des Tragödiendichters mit dem Philosophen Seneca gar nicht aufkam, so erhalten wir ein wichtiges Indicium für die Verbreitung und Einwirkung der Schriften Seneca's an der Schwelle der Renaissance. Dass der Philosoph Seneca auch in der scholastischen Litteratur nicht verschollen war, hat schon Schaarschmidt, Joh. Sarisberensis p. 94, durch den Nachweis dargethan, dass Vincentius Bellovacensis dessen Schriften kennt. Auch kennt Walter Burley (1275—1337), wie das Cap. CXXXI. p. XLII seines Liber de vita et moribus philosophorum zeigt, die Werke Seneca's, ohne freilich in seiner Kenntniss des Seneca über Vincentius Bellovacensis weit hinauszugehen, Cloetta S. 4. Der Nachweis aber, in welchem Umfange die Schriften Seneca's zur Zeit der Renaissance verbreitet waren, ist um so wichtiger, als Seneca für die zweite, mit Telesius beginnende Phase der Renaissancephilosophie, die über Platon wie über Aristoteles gleicherweise hinausgreift, um sich den dii minorum gentium der griechischen Philosophie bewusst anzunähern, von geradezu entscheidender Bedeutung gewesen zu

sein scheint. Die Untersuchung über den Einfluss der römischen Stoa auf die Genesis der neuern Philosophie, auf welchen jüngst Dilthey ebenso glücklich wie nachdrücklich hingewiesen hat, wird in der Detailforschung mit dem Nachweis der Verbreitung der Schriften Seneca's einzusetzen haben. Für diesen Nachweis ist aber die Untersuchung Cloettas sehr erspriesslich; sie zeigt, dass man in Padua um die Wende des 13. zum 14. Jahrh. sogar die Tragödien Seneca's schon ernstlich studirt hat, S. 85, dass Petrarca die Schriften Seneca's genau kennt, S. 86ff., ja sogar schon die Frage aufwirft, ob denn der Tragödiendichter mit dem Philosophen Seneca identisch sei, S. 87, ja Coluccio Salutati gelangt gar schon zur Ueberzeugung, dass der Philosoph Seneca nicht der Dichter der Tragödien sei S. 89f. Coluccio Salutati war freilich schon ein angehender Humanist, der noch im hohen Alter den Unterricht des Chrysoloras genoss, S. 234.

Kleinwächter, Fr., Die Staatsromane. Ein Beitrag zur Lehre vom Communismus und Sozialismus. Wien, Breitenstein 1891. 149 S. 8°.

Seit der vor einem halben Jahrhundert etwa (1845) niedergeschriebenen Abhandlung von Rob. von Mohl über die Staatsromane ist noch kein ähnliches, diese zur Philosophie in enger Beziehung stehende Litteraturgattung mit gleichem Geschick zusammenfassendes Werk erschienen. Es war daher wol an der Zeit, den interessanten Gegenstand aufs Neue historisch zu behandeln, zumal diese Litteraturgattung gerade in jüngster Zeit (Bellamy, Hertzka u. A.) einen ungeahnten Aufschwung genommen hat. Insofern war also der Wurf Kleinwächters ein glücklicher. Leider ist dieser Wurf, wie er sich im lockenden Titel dieser Abhandlung ausprägt, das einzig glückliche an ihr. Die Durchführung der reizvollen Aufgabe konnte nicht leicht von einer weniger glücklich inspirirten Feder unternommen werden. Anlage, Methode, Eintheilung, Gruppirung, litterarischer Geschmack, historischer Blick für Zusammenhänge und Stil sind gleicherweise in empfindlichem Grade nur negativ vorhanden. Ueber Xenophon's Kyropädie z. B., dem Urtypus aller Staatsromane, weiss der Verf.

nichts weiter zu sagen, als was Mohl ein halbes Saeculum vorher niedergeschrieben hat. Als ob die Xenophon-Forschung bisher geschlummert hätte!

Dass Jemand, dem die ganze moderne Romanlitteratur vollständig fremd ist (ipsissima verba S. 26) es unternimmt, eine zur Romanlitteratur gehörige Gruppe litterar-historisch zu würdigen, das mögen die Litteraturhistoriker mit H. Kleinwächter ausmachen. Dass aber der Verf. sich an unserem Platon mit so plumpen Fingern vergreift, wie S. 27, wo er den verzweifelten Geschmack hat, Platon mit Jules Verne in eine Linie zu stellen, und zur Charakterisirung von Platon's Staat die anwidernd banausische Wendung gebraucht: „Plato bewährt sich nach dieser Richtung hin (sic), als ganz rationeller Viehzüchter im Darwin'schen Sinne" S. 37, das fordert uns geradezu heraus, H. Kleinwächter kritisch auf die obenerwähnten Finger zu klopfen. Wenn man sich herausnimmt, gegen einen Platon die Aeusserung fallen zu lassen, er deduzire lustig darauf los in's Aetherblau (ein Lieblingsausdruck des Verf.), dann sollte man doch zum mindesten die deutsche Uebersetzung der platonischen Republik nicht bloss anlesen, sondern durchlesen. Pedanten würden hinzufügen: durchstudiren; Philologen dürften sogar noch die Forderung hinzugesellen: den griechischen Text. H. Kleinwächter hat aber aus seinem Platon S. 36, wiederholt S. 39 Folgendes herausgelesen: die Frage der Wirthschaftsordnung wird nur bei einem Stande, nämlich dem der Krieger, der „Wächter", eingehend behandelt, für diesen aber im ganz-communistischen Sinne beantwortet. In meinem Platon geschieht dies bei zwei Ständen. Es scheint eben, dass H. Kleinschmidt die Stellen der Republik III, 412, VII, 537 einfach überschlagen, auch auf V, 473 C nicht sonderlich geachtet hat, vom Politicus p. 293 A—C ganz zu schweigen. Der Stand der Regierenden nämlich, der Philosophen (ἄρχοντες, τὸ βουλευτικόν), die an der Spitze des Staats stehen und mit den Kriegern (φύλακες) die communistische Gesellschaftsordnung durchaus theilen (Zeller, Philos. der Griechen III³, 774), ist H. Kleinwächter ganz entschlüpft. Und doch versteht man ohne diese drei Stände die feine Analogie mit dem Seelentheilen, also gerade die constructive Finesse der platonischen

Republik gar nicht. Aber freilich philosophische Feinheiten dieses „sogenannten Weisen“ (S. 40) sind für die etwas robuste, ruricale geistige Constitution des Verf. nicht geschaffen; denn er findet ja den Dialog Platons von „einer für uns Kinder der Gegenwart (sic) geradezu ertödtenden Weitschweifigkeit und Langweiligkeit — die Fachphilosophen nennen dies glänzende Dialectik“ S. 41. Als ob die Fachphilosophen die üble Gewohnheit hätten, an allen langweiligen Büchern eine glänzende Dialectik zu entdecken! H. Kleinwächter kann sich beruhigen: An seinem Buch wird kein Philosoph eine glänzende Dialectik entdecken, trotzdem er es nach dieser Theorie K's unbedingt müsste.

Warum ich das Buch K's im Rahmen der Renaissance-Litteratur bespreche? K. gibt ja auch einen Auszug aus Thomas Morus' Utopia (S. 41—47), von dem er sonderbarer Weise nur die französiche Uebersetzung kennt (S. 41), und von Campanella's Sonnenstaat (S. 50—55), von dem er nichts weiter zu sagen weiss, als dass Campanella in demselben — doppelt genäht hält besser, schaltet K. geschmackvoll ein — in der Hauptsache Platon nachahmt. Hätte K. die feinsinnige Analyse Sigwarts, Kleine Schriften[2], S. 151—173, über den Sonnenstaat gelesen, so würde ihm vielleicht eine Ahnung aufgestiegen sein, was Campanella's Sonnenstaat litterarisch bedeutet. Wie wenig K. von Campanella weiss, geht klar genug daraus hervor, dass er dessen Schrift über die spanische Monarchie, die sich zum Sonnenstaat etwa so verhält, wie Platon's Leges zur Republik gar nicht erwähnt. Und doch bildet diese Schrift die unerlässliche Ergänzung zum Sonnenstaat! Bacon's Nova Atlantis hat Verf. trotz der Note 13, wo er darauf förmlich gestossen wird, einfach übersehen. Bedarf es nach allem Vorangegangenen noch der Erwähnung, dass Kleinwächter weder bei Morus, noch bei Campanella nach den unmittelbaren Quellen fragt? Nicht einmal von einer methodischen Analyse der beiden Werke kann im Ernste gesprochen werden. Nur das Auffälligste und Gröbste wird aus den beiden Werken herausgekehrt; die Feinheit der Linienführung, die ätzende Ironie des Morus sind dem Verf. ebenso entgangen, wie die schriftstellerische Wucht und das erhabene reformatorische Pathos Campanella's. Nirgends wird auch nur der Versuch gemacht,

die Zeit, aus welcher diese Werke herausgewachsen sind, das Millieu, das diese beiden Männer in ihrer Eigenart aus sich heraus gezeitigt hat, mit einigen discreten Strichen zu kennzeichnen. Die Personen und Werke erscheinen nicht mit feinen Seidenfäden aneinander gesponnen, sondern roh und unkünstlerisch aneinandergeleimt.

Warum ich ein solches Buch überhaupt bespreche? Einmal hat der Verf. die Fachphilosophie durch seine oben angeführte, von einem Uebermass an Tactmangel zeugende Aeusserung provozirt. Andermal aber ist der Verf. nicht etwa ein Wiener Journalist untergeordneten Ranges, wie sein sonderbares Deutsch vermuthen liesse (Genussvermögen statt Genussmittel S. 28 u. ö., verhalten werden sollen S. 54), sondern er führt den Titel Reg.-Rath und Professor der Staatswissenschaften an der Universität in — Czernowitz.

Sigwart, Chr. Kleine Schriften. Erste Reihe: Zur Geschichte der Philosophie. Zweite, berichtigte und vermehrte Ausgabe. Freiburg, Mohr 1889. 307 S. 8°.

— — Ein Collegium logicum im 16. Jahrhundert (von Jacob Schegk). Freiburg, Mohr (Siebeck) 1890. 42 S. 4.

Hat man sich in Folge der Obliegenheiten für die Jahresberichte durch Dutzende von Abhandlungen mühsam hindurchgelesen und langt dann bei den Kleinen Schriften Christoph Sigwarts an, so beschleicht Einen das behagliche Wohlgefühl, das Jedermann empfindet, der sich bei nasskaltem Wetter durch unwegsame Pfade und wirres Gestrüpp missmuthig hindurchwindet und endlich auf ein sonnenbeschienenes, wohlgeebnetes, trefflich gepflegtes Fleckchen Erde stösst. Vergessen ist alles Ueberstandene und man schlürft frohgemuth die Freuden des Augenblicks.

Dass nach acht Jahren eine zweite Auflage dieses vornehmlich den Renaissance-Philosophen gewidmeten Bandes nöthig geworden ist, beweist klärlich, dass es um den Geschmack des gebildeten Publikums doch nicht so trostlos bestellt ist, wie man vielfach glauben machen will. Burckhardt, Voigt, Villari, Geiger und Gaspary finden immer ihr Publikum, trotzdem sie dem Interesse der

Zeit fernliegende Epochen einlässlich behandeln. Carrières Buch über die Renaissance und Reformation feierte ja auch vor Kurzem seine buchhändlerische Wiederauferstehung (s. meine Anzeige Archiv II., 475 f.). Und so ist es denn als weiteres Symptom des wachsenden Interesses für die geistigen Gestalten der Renaissance zu begrüssen, dass diese im Stile edelster Popularität und mit erlesenem Geschmack geschriebene philosophiegeschichtlichen Vorträge Sigwarts denn doch jenes Elite-Publikum gefunden zu haben scheinen, für welches allein derartige Werke angelegt und bestimmt sind. Bei der künstlichen Begeisterung, welche die augenblicklich hochgehenden Wogen des Nietzsche-Cultus für die Helden der Renaissance zu wecken im Begriffe stehen, ist es doppelt erfreulich, eine so unmittelbar aus den Quellen schöpfende, dabei Licht und Schatten mit feinem geschichtlichen Tact massvoll vertheilende Darstellung einiger der wichtigsten Denker der Renaissance zu besitzen, wie sie Sigwart uns bietet. Wer die Geisteshelden der Renaissance in der Beleuchtung Sigwarts kennen lernt, wird sie zwar historisch zu würdigen, aber niemals als Ideale für uns Heutlebende zu feiern im Stande sein.

Auch dem Fachforscher bietet die zweite Auflage wieder manches Neue. Die jüngsten Bereicherungen unserer Kenntniss Giordano Bruno's durch Dufour, Fiorentino, Brunnhofer, Tocco, Frith u. A. sind, wie sich dies bei Sigwart von selbst versteht, verwerthet und in die Biograghie Brunos hineinverarbeitet. Der Biographie Campanella's sind die Forschungen von Luigi Amabile zu Gute gekommen, theilweise freilich erst im Nachtrag S. 305—307. Von den Paracelsus-Forschungen von Schubert und Sudhoff (s. Archiv III, 99 ff.) konnte Sigwart noch nicht viel profitiren. Schusters Werk über Kepler, das 1888 erschienen ist (s. Archiv III, 103), konnte wohl nicht mehr herangezogen werden. Neu hinzugekommen ist die Biographie des Tübinger Philosophen Jacob Schegk (S. 256—291), der auch der Autor jenes interessanten Collegium logicum ist, das Sigwart aus einer Handschrift der Tübinger Universitätsbibliothek nach der Niederschrift des Martin Crusius veröffentlicht hat. Dieses Colleg ist eine belehrende und erheiternde Lectüre zugleich; es waren doch wunderliche Verhältnisse, da

Schegk die jüngeren Commilitonen im Colleg noch ansprechen konnte: „ier iungen, übet euch daheim talibus reductionibus“. Die Geschichte des Universitätsunterrichts, der zu Liebe Sigwart das Collegium logicum veröffentlicht hat (S. 1), ist damit um ein köstliches Stück bereichert.

Im Einzelnen habe ich zur zweiten Auflage der Kleinen Schriften noch zu bemerken, dass die Analogie zwischen Agrippa von Nettesheim und Rousseau (S. 23) eine sehr glückliche ist; nur konnte sie noch weiter geführt werden. Er ist nicht blos eine „Natur wie Rousseau“. Seine Declamatio de incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium bereitet vielmehr schon jene kulturfeindliche Stimmung vor, aus welcher Rousseau's Discours sur les sciences et les arts und Sur l'origine et les fondements de l'inégalités parmi les hommes geflossen sind (vgl. meinen Essay: Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Deutsche Rundschau Bd. 19, H. 6, S. 395 f.). Die Anzahl der bekannten Druckwerke und Manuskripte von Paracelsus, die Sigwart S. 26 auf 248 bzw. 28 angibt, ist durch die Forschungen von Schubert und Sudhoff erheblich gestiegen; sie beträgt 349 Ausgaben von gedruckten Arbeiten und 89 handschriftliche Werke (s. Archiv III, 99). Die Biographie Bruno's, zu welcher bezüglich einzelner Details immer noch das Osterprogramm Sigwarts von 1880 mit Nutzen herangezogen werden kann, ist jetzt so scharf gezeichnet und sauber abgerundet, dass die Bruno-Litteratur trotz des reichen litterarischen Segens, den die Denkmalsenthüllung gebracht hat, nichts Ebenbürtiges der Skizze Sigwart's an die Seite zu stellen hat. Neue urkundliche Materialien hat Sigwart selbst durch unermüdliches Nachspüren und Umfragen über die Immatriculation Bruno's in Helmstädt und Wittenberg, sowie insbesondere über dessen Aufenthalt in Frankfurt a. M. beigebracht (S. 118—124 und besonders Nachtrag S. 293—304). Zum Excurs über die Noroff'schen Manuskripte Bruno's (S. 293—302) ist jetzt die Publikation Lutoslawskys, Archiv II, 526—571 und III, 394—417 eine erfreuliche Ergänzung. Das von Sigwart aufgestellte Itinerarium von Bruno's Flucht aus Rom bis zu seiner Einkerkerung in Rom S. 303 ist eine sehr dankenswerthe Beigabe. Auf die feinsinnige Darstellung der Staats-

und Gesellschaftslehre Campanella's (S. 151 ff.) sei hier ausdrücklich verwiesen. Je flacher und verständnissloser gerade diese Seite der Philosophie Campanella's sonst behandelt wird (vgl. z. B. Kleinwächter), desto mehr verdient es hervorgehoben zu werden, dass Campanella „den demokratischen Grundsatz der Gleichheit Aller und die durchaus moderne Forderung der Arbeit Aller“ S. 157 zum ersten Mal mit jener glühenden Verve vertritt, die sein schriftstellerischer Vorzug, zugleich freilich auch seine Schranke ist.

II. Monographien.

Dante.

Friedr. Berger, Dante's Lehre vom Gemeinwesen, Progr. Berlin, Gaertner 1891, 15 S. 4. Preis 1 M.

Dante wird als der „göttliche Prophet des kaiserlichen status rei publicae christianae oder christlichen Standes“ aufgefasst. Richtig wird bemerkt, dass das Mittelalter noch keinen „Staat“ in unserem Sinne kennt, da status, Stand, sogar zu Luthers Zeiten noch etwas anderes bedeutete, als unser Wort „Staat“. Dante sei ein „öffentlicher Character“, in seiner Jugend sogar ghibellinischer Parteimann gewesen, habe sich aber bald über alle Parteiungen erhoben und sei Florentinus de natione, non de moribus gewerden. Jetzt erkennt er die beiden Elemente, die das Wesen des öffentlichen Characters constituiren, nämlich „den Trieb zur Arbeit für das Gemeinwesen, die Sorge für die Nachwelt und das Mitleid derjenigen, welche am Tisch der Engel gesessen haben, mit denjenigen, welche mit dem Vieh zusammen essen“ S. 7. Unter Dante's Werken sei vornehmlich das Gastmahl dasjenige, aus dem das Material für seine „Lehre vom Gemeinwesen“ entnommen werden müsse. Dante's Monarchia, die uns vorzüglich über die dem Weltkaiserthum zu Grunde liegende Idee unterrichten soll, hat eben eine viel engere Aufgabe und beschränktere Tendenz, als das Gastmahl, das „um der Menschheit willen“ geschrieben ist. Glückliche Citate aus Dante (S. 9—15) illustriren den oben skizzirten Gedankengang treffend.

Leonardo Bruni aus Arezzo.

I. Th. Klette, Beiträge zur Geschichte und Litteratur der italienischen Gelehrten-Renaissance I. Greifswald, Abel, 1888, 59 S. 8. II. Ebenda, 1889, 110 S. III. Ebenda, die griechischen Briefe des Franciscus Philelphus behandelnd. (II. III ist mir nicht zugegangen.)

II. K. Wotke, Leonardi Bruni Aretini Dialogus de tribus vatibus florentinis. Wien, Tempsky, 1889, 32 S.

— — Beiträge zu Leonardo Bruni aus Arezzo. (Wiener Studien XI, 1889.)

Von Klette und Wotke dürfen wir uns für die Zukunft viel versprechen, wenn sie dem Studium der Renaissance treu bleiben. Klette durchsucht die italienischen Bibliotheken mit einem gesunden kritischen Auge, Wotke hinwieder hat, wie das grosse Loos seiner Funde — die Epicur-Fragmente — beweist, eine überaus glückliche Hand. In Zukunft werden beide junge Forscher gut thun, Hand in Hand zu gehen, damit es ihnen nicht wieder wie diesmal ergeht, dass sie denselben Codex gleichzeitig zum Abdruck bringen. Das für die Philosophiegeschichte einzig Werthvolle in diesen vier Publikationen ist nämlich die Abhandlung Bruni's, die Wotke unter dem Titel de tribus vatibus florentinis, Klette im II. Bande unter der Bezeichnung Laudatio Florentiae urbis veröffentlicht hat. Klette stand (vgl. p. IV) ein reicheres handschriftliches Material zu Gebote als Wotke (S. 302 u. S. 7), doch weichen die Texte an den Stellen, die ich verglichen habe, nicht erheblich von einander ab.

Philosophiegeschichtlich ist ein Excurs Bruni's über die zeitgenössische Philosophie von Wichtigkeit (Klette p. 49—53, Wotke p. 14—17). Nach einem Angriff auf die zeitgenössische Scholastik folgt eine Verspottung der britischen Dialektiker Ferabrich, Buser, Suisset (fehlt bei Wotke), und Occam. Besonders hervorgehoben wird der Werth Seneca's, dessen Schriften man ja zum Trost dafür, dass die Varro's verloren gegangen sind, besitze. Bruni erkannte schon vollkommen, dass der Aristoteles, den die Scholastik verehrte, sich in „einem, dem Originale kaum noch ähnlichen Zustande befinde“ Klette II, 2.

Der kleine Ausfall Wotke's S. 305 u. 307 gegen meine harmlose Bemerkung im Archiv I, 537 über den messenschreiberischen Eklektizismus Bruni's ist vom Zaun gebrochen. Ich habe mit diesen Worten Bruni keineswegs „heftig angegriffen". Herr Wotke irrt sich in der Annahme, dass ich das Isagogicon nur aus Citaten kennte; ich habe das Isagogicon in der Laurentiana gelesen und daher rührt mein Urtheil, das übrigens Wotke's Auszug nur bestätigt. Denn selbst im Wotke'schen Auszug (S. 305 bis 308) trägt Bruni alle Merkmale des Eklektikers an sich. Wer wie Bruni mehr als 100 Manuskripte hinterlässt (vgl. den Index bei Bandini), ist in meinen Augen ein Vielschreiber. Wotke hat übrigens übersehen, dass das Isagogicon wiederholt gedruckt ist (Löwen 1475); vgl. dazu die von Tocco im jüngsten Heft erwähnten 3 Ausgaben des Isagogicon.

Nikolaus von Kues und Marius Nizolius.

M. Glossner, Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie. Münster, Theissing, 1891, 192 S. 8.

Wer sich in die Denkweise und Diskutirmethode der Scholastik durch einen lebenden Denker einführen lassen will, dem kann die Schrift Glossner's, deren erster, den Cusaner behandelnder Theil im Wesentlichen gegen die von mir (Archiv III, 93—96) besprochene Schrift Uebinger's „Ueber die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus" gerichtet ist, nicht warm genug empfohlen werden. In tadellos glattem Deutsch, sogar in fliessender Diction bietet hier Glossner dem Leser, der den hier eifrigst verfochtenen Fragen kühl bis an's Herz hinan und unbefangen bis zur Gleichgültigkeit gegenübersteht, einen Vorgeschmack dessen dar, wessen er sich zu versehen hat, wenn er sich in die scholastische Litteratur des 12. und 13. Jahrhunderts stürzt. Derselbe gereizte Ton, die gleiche dialectische Gewandtheit, das nämliche geschickte Herumspielen mit Entitäten, Quidditäten und scharfsinnige Zergliedern des Possest, ähnlich geartete Katzbalgereien um ein philosophisches Nichts — trop de bruit pour une omelette. Uebinger hatte den Versuch gemacht, die in der Gotteslehre des Cusaners unleugbar vorhandenen Wider-

sprüche durch die Annahme verschiedener Phasen derselben zu beseitigen. Diese „kritisch-exacte Methode“ misshagt dem Verf. gründlich, zumal nach seiner Meinung „der speculative Scharfsinn des hl. Thomas das Verständniss der aristotelischen Philosophie weit mehr gefördert habe, als alle Bemühungen einer späteren mit kritisch-exacten Hilfsmitteln ausgestattete Zeit zu thun im Stande waren“, S. 6. Brandis, Becker, Bonitz, Trendelenburg, Zeller u. A. hätten demnach beim hl. Thomas, dem nicht einmal sämmtliche uns erhaltenen Schriften des Stagiriten, sondern nur verkrüppelte, verballhornte lateinische Uebersetzungen eines Bruchtheils derselben vorlagen, sich Belehrung darüber zu holen, wie man Aristoteles zu interpretiren habe. Es ist interessant, dass es heute noch Menschen gibt, die dergleichen niederzuschreiben die beneidenswerthe Naivität besitzen.

Der ganze Beweisapparat des Verf. zielt darauf ab, gegen Uebingers theistischen Deutungsversuch der Gotteslehre des Cusaners die kirchliche Verfänglichkeit desselben klarzulegen. Der Cusaner sei eben auf den Platonismus und, was noch bedenklicher, auf einen pythagoraisirenden Neuplatonismus und, was das allerbedenklichste sei, in letzter Linie auf den eleatischen Begriff des Einen und Seienden zurückgegangen (S. 9, 33, 146), und so führe denn das Grundprinzip der Cusanischen Philosophie zunächst zum Nominalismus S. 33, 48, weiterhin aber zum Skeptizismus und Nihilismus (S. 30). Alle diese schlimmen Richtungen verdichten sich beim Cusaner zu einem Pantheismus, an dem „die schärfsten Proteste nichts ändern können S. 35; radikal und fundamental bleibt seine Lehre pantheistisch und daher für uns verwerflich“ S. 36, 84. „Der Pantheismus ist eben in seinem Wesen Lüge“ S. 59. Wo der Cusaner gesät, da habe Giordano Bruno geerntet; denn das principium coincidentiae oppositorum und die Theorie des Possest münden unweigerlich in den naturalistischen Pantheismus Bruno's, S. 77, 145. „Eine solche Philosophie ist nicht Christenthum, sondern der Affe desselben“ S. 85. Die Ehrenrettung Uebinger's sei gründlich missglückt; denn „die Flecken liegen so tief, dass sie durch Interpretationskünste sowenig sich hinwegtilgen lassen, als ein Mohr weiss gewaschen werden kann“ S. 100,

Dass einzelne Lehren des Cusaners einen pantheistischen Zug verrathen, hat Glossner unwidersprechlich bewiesen; nur hat er damit offene Thüren eingerannt, da diese Behauptung von Niemandem, am allerwenigsten von Uebinger, bestritten werden wird. Hingegen ist es ihm nicht gelungen, den deutschen Kardinal zu Nutz und Frommen der katholischen Theologen, denen er S. 101, 146 u. ö. ein Caveat zuruft, als bewussten und consequenten Pantheisten blosszustellen.

Je unwilliger man sich von diesem echt scholastischen Schulgezänk abwendet, desto angenehmer wird man vom zweiten Theil der Arbeit. der hübschen Skizze über den „Empirismus des Marius Nizolius“ (S. 148—192) überrascht. Da zeigt der Verf., dass er auch fruchtbringend philosophiegeschichtlich zu arbeiten weiss. Nizolius wird zunächst als Nominalist characterisirt, S. 148, der trotz seiner Vorliebe für Platon (S. 150), eine schneidend scharfe Kritik der Universalien liefert und sogar den gemässigten Realismus eines Albertus magnus und Thomas von Aquin energisch bekämpft, S. 153. Alle Universalien oder Prädicabilien gelten ihm als blosse Kollektivnamen, S. 158. Er ist bereits Anti-Metaphysiker im Sinne Comte's, da er in der Metaphysik nur „reine Dichtung und leere Träumerei“ sieht, S. 169. In seiner ganz empiristischen Lehre von den Definitionen sei er ein Vorläufer J. St. Mill's, S. 172. Ebenso antizipire er die Auffassung der Theologie als einer naturwissenschaftlichen Disciplin, S. 155. Die Darstellung des Ketzers Nizolius entbehrt nicht einer gewissen sympathischen Wärme, die uns nach dem Vorangegangenen etwas schalkhaft anmuthet.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achelis, Th., Der Begriff d. Unbewussten bei Hartmann, Philos. Jahrb. VI, I.
Behm, Rich., Vergleichung der Kantischen und Schopenhauer'schen Lehren in Ansehung der Kausalität, Diss. Heidelberg.
Böhme, R., Die Grundlagen des Bekeleyschen Immaterialismus, Diss. Erlangen.
Brasch, M., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Leipzig, Rossberg.
Dessoir, M., Ueber die Aesthetik unserer Klassiker, Westermann's Monatshefte, Jan. u. Febr. 1893.
Döring. A., Doxographisches zur Lehre vom τέλος. Zeitschr. für Philosophie. Bd. 100, H. 2.
Dühring, E., Die Grössen der modernen Litteratur, Leipzig, Naumann.
Elter, Sexti Pythagorici etc. sententiae, Leipzig, Teubner.
Erdmann, B., Joh. Ed. Erdmann, Philos. Monatsh. Bd. 29, H. 3 u. 4.
Eustratii et Michaelis et Anonyma in Ethica Nicomachea Commentaria, Ed. G. Heilbut, Berlin, Georg Reimer.
Förster, M., Beiträge zur Kenntniss des Characters und der Philosophie d'Alemberts, Diss. Jena.
Grünwald, M., Das Verhältniss Malebranche's zu Spinoza, Diss. Rostock.
Heineck, H., Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik, Philos. Monatsh. Bd. 29, H. 3 u. 4.
Kiefl, Gassendis Skeptizismus und seine Stellung zum Materialismus, Philos. Jahrbuch, VI, 117.
Krause, F. Chr., Religionsphilosophie und speculative Theologie, herausg. v. Hohlfeld und Wünsche, Leipzig, Schulze.
Kuhn, Th., Die Sittenlehre Beneke's, Diss. Wien (Berlin, Zieger).
Lange, E., Die Bedeutung der ἀρετή bei Thukydides, N. Jahrb. für Philos. Bd. 145/6 H. 12.
Lau, Joh. Tauler, Ein Lebensbild, Strassburg, Vomhoff.
Lehnerdt, M., Zu den Briefen des Leonardo Bruni von Arezzo, Zeitschrift für vgl. Litteraturgesch., Bd. V, H. 6.
Lind, P. v., Kant's mystische Weltanschauung — ein Wahn d. Mystik, München.
Louis, G., Ueber den Individualismus des Hobbes, Diss. Halle.
Ludewig, C., Der Substanzbegriff bei Cartesius, Philos. Jahrb. VI, I.
Lüneburg, H., De Xenophontis aetate, Diss. Erlangen.
Müller, J., Kritische Studien zu Seneca de beneficiis und de clementia, Leipzig, Freytag.
Nath, M., Die Psychologie Lotze's in ihrem Verhältniss zu Herbart. Diss. Halle.
Nietzsche, Fr., Also sprach Zarathustra, 2. Aufl., Leipzig, Naumann.
— — Unzeitgemässe Betrachtungen, 2 Bde. 2. Aufl., ebda.
Paulinus, M., Die Sittenlehre Geulincx's in ihrem Verhältniss zu Spinoza, Diss. Leipzig.
Powers, H. J., Kritische Bemerkungen zu Lotze's Seelenbegriff, Diss. Göttingen.
Preger, W., Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, III (Tauler), Leipzig, Dörffling und Franke.
Reichesberg, N., Friedr. Alb. Lange als Nationalökonom, Diss. Bern.
Riehl, Al., Ueber den Begriff der Wissenschaft bei Galilei, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philosophie, Bd. 17, H. 1.

Saul, D. J., Zur Begrenzung des Pyrrhonismus, Diss. Tübingen.
Schopenhauer-Briefe, herausgeg. von Ludwig Schermann, Leipzig, Brockhaus.
— handschriftlicher Nachlass, Bd. III, herausgeg. von Griesebach, Leipzig, Reclam.
Sommer, R., Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik bis auf Schiller Bd. II, Würzburg, Stahel.
Stange, C., Die christliche Ethik im Verhältniss zu Paulsen, Wundt, Hartmann, Pr. Göttingen.
Stein, Ludwig, Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren, Deutsche Rundschau, Bd. 19, H. 6, März 1893.
Strauss, Jos., Benedict Spinoza, Westermann's Monatshefte, März 1893.
Thill, J., Die Eigenthumsfrage im klassischen Alterthum, Progr. Luxemburg.
Thile, Chr. A., Ueber den Begriff der Causalität bei Platon und Spinoza, Zeitschr. f. exacte Philos. Bd. 19, H. 1.
Vaihinger, H., Commentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft, 2. Band, Stuttgart, Union.
Weber, R. H., Die Philosophie Herbert Spencer's, Vortrag, Darmstadt, 1892.
Wörter, Fr., Die Geistesentwicklung Augustins, Paderborn, Schöningh.
Wreschner, A., Ernst Platner's und Kant's Erkenntnisstheorie mit Berücksichtigung von Tetens und Aenesidem., Ztschr. f. Philos. Bd. 100 H. 2.
Zang, J., Ueber das Verhältniss der Anschauung zum Verstand in Kant's Kritik der reinen Vernunft, Diss. Giessen.

B. Französische Litteratur.

Aguilèra, L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours, Paris, Alcan.
Bénard, Ch., Platon et sa philosophie, Paris, Alcan.
Brunschwicg, La philosophie d'Ernest Renan, Revue de Métaphysique Bd. I, H. 1.
Dupuis, Oeuvres Mathématiques de Theon de Smyrne (texte grec avec traduction) Paris, Hachette & Co.
Joyau, La Philosophie en France pendant la Révolution, Paris, Rousseau.
Lyon, G., La philosophie de Hobbes, Paris, Alcan.
Marillier, L, La psychologie de W. James, Rev. philos. Jan. u. Febr. 1893.
Marillier, Maine de Biran, Paris, Jauve.
Paulhan, Joseph de Maistre et sa philosophie, Paris, Alcan.
Tannery, Paul, La correspondance de Descartes dans les inédits des fonds Libri, Paris, Gautier.

C. Englische Litteratur.

Bain, A., Biographical Notice of G. Croom Robertson, Mind, Jan. 1893.
Burt, B. C., Hegels Theory of Right, Duties and Religion, Ann. Arbor, the Inland Press.
Griffing, H., J. H. Lambert, Philosophical Review, II, 1, Jan. 1893.
Holdane, E. S., Hegels Lectures on the history of philosophy, Vol. I, translated, Trübner & Co.
Clark Murray, J., An ancient Pessimist (Hegesias), Philos. Review II, 1.
Pater, W., Plato and Platonism, London, Macmillan.
Storrs, R. S., Bernard of Clairvaux, New-York, Scribner's Sons.
Williams, C. M., A review of the Systems of Ethics, London, Macmillan.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

VI. Band 4. Heft.

XIV.

Anfänge und Aussichten der experimentellen Psychologie.

Von
Oswald Külpe in Leipzig.

II. Systematische Anfänge.

Es ist nicht meine Absicht in diesem Abschnitt einen Grundriss unserer Wissenschaft zu liefern, vielmehr kann hier lediglich eine Andeutung der Umrisse erfolgen, die man dem System der experimentellen Psychologie gegenwärtig geben mag, und des wesentlichsten Inhalts, welcher im Unterschied von früheren psychologischen Arbeiten und Versuchen gerade mit Hülfe der experimentellen Mittel diesem System gewonnen worden ist. Nicht Fechner kann hier unser Gewährsmann sein, denn die „Elemente der Psychophysik" dieses Forschers enthalten nicht eine ausgeführte Psychologie, sondern nur die Grundlegung einer solchen und eine Reihe von einzelnen Beiträgen, gruppiert um den nach heutiger Anschauung minderwertigen Mittelpunkt des Weber'schen Gesetzes. Derjenige, welcher ein wirkliches System in unserem Sinne geboten

und dem wachsenden Stoffe glücklich anzupassen verstanden hat, ist Wundt. Wir glauben, dass seine „Grundzüge der physiologischen Psychologie“, so sehr sie auch über den engeren Rahmen einer experimentellen Psychologie hinausgehen und so viel sie auch von individuellen Anschauungen enthalten, die man nicht ohne weiteres als das Gemeingut der in diesem Gebiet Arbeitenden bezeichnen darf, dennoch einen bleibenden Grundstock geschaffen haben, auf dem der weitere Ausbau unserer Disciplin wird vollzogen werden können. So mag es denn im Folgenden versucht werden, innerhalb des von Wundt entworfenen Systems kurzen Bericht zu erstatten über Art, Umfang und Inhalt desselben.

Zunächst die Bestimmung der wissenschaftlichen Aufgabe, des Begriffs der experimentellen Psychologie! Alle Wissenschaft beschäftigt sich mit der Beschreibung von Thatsachen. Die Thatsachen selbst aber sind von zweierlei Art, entweder solche, die einen selbständigen Inhalt bilden und deshalb ein letztes Gegebenes unserer Erfahrung darstellen, oder solche, deren Bedeutung es ist, Zeichen für andere zu sein, Inhalt und Form anderer von ihnen vorausgesetzter Thatsachen zu schildern. Jene ersten, ursprünglichen Daten sind der Gegenstand aller sogenannten Einzelwissenschaften, diese mittelbaren, auf die erlebte Wirklichkeit hinweisenden Thatsachen unterliegen der Untersuchung einer allgemeinen Wissenschaft, der Philosophie. Von Alters her hat man Gegenstände der psychologischen Arbeit zugewiesen, die unzweifelhaft der ersterwähnten Gruppe von Thatsachen angehören, wie die Vorstellungen, die Gefühle, die Triebe u. dgl. In allen diesen Zuständen wird ein letztes Datum der Erfahrung erlebt; nicht als Zeichen für andere Inhalte, sondern als selbständige Grössen gelten sie uns, sofern wir sie psychologisch betrachten. Daraus erhellt, dass die Psychologie eine Einzelwissenschaft und nicht eine philosophische Disciplin ist. Wie grenzt sie sich dann ab gegen andere, gleichfalls den Einzelwissenschaften zugerechnete Disciplinen?

Die Scheidung der letzteren von einander pflegt nach verschiedenen Gesichtspunkten zu erfolgen. So werden Botanik und Zoologie nach Gegenständen unterschieden, und diese Gegenstände sind nichts anderes als Gruppen ursprünglicher Inhalte. Daneben

redet man auch von explikativen und normativen Wissenschaften, sofern es sich um die Entwicklung und Ordnung gefundener oder gegebener Regeln handelt. Auch den Gegensatz beschreibender und erklärender Disciplinen hat man eingeführt, um den Grad der Vollständigkeit und Genauigkeit anzudeuten, der in der Beschreibung des Thatsächlichen erreicht ist. Endlich pflegt man theoretische und angewandte Wissenschaften zu sondern und in diesem Sinne z. B. die Physik und Chemie der physikalischen und chemischen Technologie gegenüberzustellen. Fast alle diese Einteilungsgründe lassen sich auch auf das Verhältniss der Psychologie zu anderen Einzelwissenschaften anwenden. So darf man die Pädagogik als eine praktische Disciplin der theoretischen Psychologie gegenüber bezeichnen, so ist die Ethik normativ, während die Psychologie als eine explikative Wissenschaft gilt, so ist die letztere zugleich in vielen Teilen vorläufig bloss beschreibend gegenüber den sogenannten exakten Wissenschaften. Nur der Unterschied nach Gegenständen im oben bezeichneten Sinne lässt sich in keiner Weise dem Gegensatz der Psychologie zu anderen Einzelwissenschaften substituiren. Insbesondere sind die Vorstellungen, Gemütsbewegungen u. s. w. nicht eine eigentümliche Gruppe von Erfahrungsinhalten, mit denen sich sonst keine Einzelwissenschaft beschäftigte. Denn alles, was wir unter diesem Namen zusammenfassen, ist einfach die Gesamtheit der früher charakterisierten ersten Art von Thatsachen, und es giebt nichts unter diesen, was nicht als Gegenstand psychologischer Auffassung irgendwie zu gelten hätte.

Es bleibt danach nur übrig in einer Eigenschaft aller ursprünglichen Erfahrungsinhalte das unterscheidende Merkmal psychologischer Objekte zu suchen. Diese Eigenschaft, vermöge deren wir von geistigen, psychischen, subjektiven, Bewusstseinsvorgängen reden, ist die Abhängigkeit jener von erlebenden Individuen. Wir nennen irgend etwas eine Vorstellung, sofern wir die Abhängigkeit dieses etwas von einem lebenden Wesen, von einem Subjekt andeuten wollen. Wir nennen dasselbe Etwas nicht eine Vorstellung, sondern ein Ding, einen körperlichen, physischen, objektiven Vorgang, sofern wir damit seine Unabhängigkeit von einem erlebenden Individuum, einen ausserhalb des letzteren bestehenden

funktionellen Zusammenhang andeuten wollen. Alle erfahrbare Wirklichkeit ist, wie leicht ersichtlich, einer Abhängigkeit psychologischer Art unterworfen, aber nicht für alle gilt gleichzeitig eine davon verschiedene Funktionsbeziehung. Ist nun allein das Körperliche, Dingliche, Physische Gegenstand der Naturwissenschaft, so muss offenbar zwar jedes Objekt der letzteren gleichzeitig in dem erwähnten Sinne von der psychologischen Untersuchung beansprucht werden können, dagegen wird nicht alles, was dieser zufällt, zugleich in die Naturforschung gehören.

Wir hätten somit in dem Bisherigen eine leidlich klare Begriffsbestimmung unserer Psychologie gewonnen, wenn nicht der viel umstrittene Begriff des Individuums, des Subjekts mit eingegangen wäre. Namentlich bedarf es noch einer Entscheidung darüber, ob wir das den Sinnen zugängliche, körperliche Ich oder ein immaterielles, geistiges Wesen unter dem erlebenden Individuum verstehen. Es ist nun die klare Meinung der experimentellen Psychologie, dass nicht das letztere, nur hypothetisch und metaphysisch aufstellbare, sondern jenes sinnliche, von Anatomie und Physiologie nach seinen verschiedenen Bestandteilen und Leistungen bestimmte, leibliche Ich das Funktionsglied bildet, auf welches die erlebten Inhalte in ihrer psychologischen Bedeutung bezogen werden. Nur in diesem finden wir alle die Besonderheiten, welche den einzelnen Objekten der Psychologie genau entsprechen, und nur mit Hülfe dieses differenzierten, körperlichen Organismus sind wir in der Lage, diejenigen Zusammenhänge nutzbar zu machen, welche von der experimentellen Psychologie vorausgesetzt werden, nämlich die gesetzmässigen Connexe zwischen äusseren physikalischen und irgendwelchen geistigen Prozessen. Wie man sieht, handelt es sich dabei nicht um eine Weltanschauung, um den Gegensatz materialistischer und spiritualistischer Deutungen, sondern lediglich um eine empirische Funktion, den augenfällig vorhandenen und von physiologischer und psychologischer Forschung genauer beschriebenen Abhängigkeitsconnex unserer Bewusstseinsvorgänge mit gewissen Prozessen im Nervensystem. Damit ist der Ausgangspunkt der experimentellen Psychologie bezeichnet. Unter der Voraussetzung eines Parallelismus geistiger und körperlicher Erschei-

nungen und unter Benutzung der kausalen Beziehungen zwischen letzteren und den auf unsere nervösen Organe einwirkenden Reizen, versucht sie eine allgemeingültige Feststellung alles Subjektiven zu liefern. Offenbar unterliegt sie unter solchen Umständen der Beschränkung auf diejenigen geistigen Prozesse, die in einem solchen eindeutigen Zusammenhange mit äusserlich verursachten, nervösen Erregungen stehen. Ueberall da, wo solche äusseren Einwirkungen in ihrer Bedeutung zurücktreten gegenüber anderen, aus dem Inneren der nervösen Organisation stammenden Einflüssen, hat die experimentelle Psychologie bisher nur wenig erreichen können, wie bei den Gemütsbewegungen oder dem Willen. In letzter Zeit hat man jedoch begonnen, auch dieses Gebiet unserer Wissenschaft zu erobern, indem man die im Gefolge dieser Zustände auftretenden körperlichen Veränderungen, z. B. der Temperatur, der Herzthätigkeit und Athmung, der Bewegungen, mit geeigneten Hülfsmitteln festzustellen und ihren Zusammenhang mit den geistigen Vorgängen nachzuweisen unternahm. So ist die experimentelle Psychologie in doppelter Richtung thätig: Die zentripetalen Einflüsse der Aussenwelt und die zentrifugalen Wirkungen der Innenwelt sind die Hülfsmittel geworden, mit denen man in quantitativer und qualitativer Analyse die Erkenntnis der Bewusstseinsthatsachen fördert.

In quantitativer Hinsicht hat die frühere Psychologie das Wissen um die Thatsachen des Seelenlebens begreiflicherweise überhaupt nicht bereichern können. Ist es doch eine häufige Beobachtung, dass die innere Wahrnehmung oder die Erinnerung uns immer nur über ein „stärker“ oder „schwächer“, ein „grösser“ oder „kleiner“ zu unterrichten vermöge, nicht aber ein Mass gebe, wonach wir in Zahlen unsere psychischen Leistungen auszudrücken imstande wären. Mit a. W. wir erhalten auf dem bisher allein üblichen Wege immer nur relative Grössenangaben, bei denen Bezugsobjekt und Bezogenes eine gelegentliche, halb zufällige Bedeutung für einander haben. Zweifellos besser steht es mit der qualitativen Analyse im Rahmen der früheren Psychologie. Wenigstens sind eine ganze Reihe komplizierterer Phänomene durch letztere unterschieden worden, und unleugbar ist ein Fortschritt in

den Abgrenzungen solcher Thatsachen in der Geschichte der beschreibenden Psychologie zu erkennen. Aber auch hierin offenbart sich die Schwäche der früheren Methode. Man hat den verwickelten Regungen des Seelenlebens gegenüber ungefähr das nämliche erreicht, was von der gewöhnlichen Anschauung des in äusserer Wahrnehmung ohne naturwissenschaftliche Methode geschulten Auges für die Zergliederung der Körperwelt, der Naturereignisse geschehen ist. Ein tieferes Eindringen in die Werkstatt des Geistes, ein Hinausgehen über die gröberen Unterschiede innerhalb der Complexe des seelischen Geschehens, ein Erkennen der gesetzmässigen Beziehungen an den einzelnen Seiten, an den einfachsten Bestandteilen konnte nicht versucht, geschweige denn erreicht werden.

Damit können wir die Schilderung dessen abbrechen, was im allgemeinen die experimentelle Psychologie kennzeichnet und nach unserem Ermessen auszeichnet. Es erübrigt noch ein Blick auf die Methode, deren Anwendung ihr den Namen verlieh. Nicht eine neue Quelle psychologischer Erkenntniss ist das Experiment dem Psychologen, sondern, wie oft genug von berufener Seite betont worden ist, ein wichtiges Hülfsmittel, die auch sonst fliessenden Quellen vollständig auszubeuten. Diese Quellen sind, wie allgemein bekannt ist, die sogenannte innere Wahrnehmung und die Erinnerung an innerlich Wahrgenommenes. Beide sind offenbar von einer rein subjektiven Beschaffenheit, d. h., sie bestehen zunächst bloss für denjenigen, welcher wahrnimmt, bezw. sich erinnert. Als einzig objektive Methode, also als ein Mittel die Erfahrungen oder Erkenntnisse des Einzelnen über den engen Kreis seines Daseins hinaus zu erweitern, hat schon in den frühsten Anfängen praktischer und theoretischer Psychologie die vollkommenste unserer Ausdrucksbewegungen, die Sprache, gedient und gegolten. Aber dieses unentbehrliche, einer weitgehenden Vervollkommnung fähige Hülfsmittel setzt offenkundig ein Wissen von den angewandten Zeichen oder die Erinnerung an ihre Bedeutung voraus und vermag im wesentlichen nur eine Controle und Verallgemeinerung für das im Gedächtnis Behaltene oder zu Bewahrende zu sein. Es fehlte daher an einer ähnlichen Unterstützung der innern Wahr-

nehmung, und diesem Mangel hat das Experiment zu begegnen begonnen. Die experimentelle Methode ist deshalb nichts anderes als die objektive Ergänzung der inneren Wahrnehmung. Alle Vorteile, welche die letztere schon bewusst oder unbewusst für sich ausgebildet hat, insbesondere die Aufmerksamkeit auf den festzustellenden Vorgang und die parteilose Unbefangenheit gegenüber den Thatsachen, werden von dem geschickten und sorgfältigen psychologischen Experimentator nicht nur vorausgesetzt, sondern nach Möglichkeit gesteigert. So sind wir durch das Experiment befähigt, die Leistungen der Aufmerksamkeit nach ihrem Grade zu bestimmen und durch eine zweckmässige Lenkung auf ganz bestimmte Einzelheiten zu erleichtern und zu erhöhen. Und nicht minder können wir den Einfluss richtiger oder falscher Erwartungen, eines mehr oder weniger entwickelten Wissens ohne Schwierigkeit durch geeignete Versuchsumstände nachweisen. Hier wie überall in der Wissenschaft gilt die Wahrheit, dass man Fehler nicht nur beseitigt durch eine Aufhebung ihrer Ursachen — was namentlich bei der psychologischen Beobachtung nur selten gelingen kann — sondern auch durch eine Erkenntnis ihrer Richtung und Grösse.

Dazu kommen nun noch verschiedene Vorteile, welche erst das Experiment der psychologischen Wissenschaft erworben hat. In erster Linie sei die Wiederholung der zu untersuchenden seelischen Phänomene als ein derartiger Vorteil erwähnt. Nicht mit Unrecht hat der bedeutende amerikanische Psycholog W. James den Zustand unseres Bewusstseins als einen Stream of Thought geschildert, als ein fortwährendes Hin- und Herfliessen von Gedanken und Stimmungen. Sobald man eine Erscheinung festhalten will, um sie zu beschreiben, wird sie aufgelöst oder verändert, wächst oder zergeht sie wie die seltsamen Wolkengebilde, denen wir aufmerksamen Blickes folgen. Das Experiment bietet uns die Möglichkeit, zu einer genaueren Erkenntnis der konkreten Inhalte seelischen Geschehens zu gelangen, indem es ein häufiges Auftreten gleichartiger Vorstellungen bewerkstelligt. Ferner wird auf diesem Wege eine exakte Auflösung der verwickelten psychischen Prozesse dadurch erreicht, dass man die einzelnen Bestandteile isolirt variiert und somit die Bedeutung jedes von ihnen für

das Ganze aufhellt. Die Abhängigkeitsbeziehungen sodann, die zwischen äusseren Einwirkungen und inneren Veränderungen nachgewiesen werden können, bilden eine notwendige Grundlage für die Theorie der geistigen Prozesse. Besteht diese Theorie vornehmlich in der Aufklärung über die Funktionsverhältnisse zwischen den psychischen und den parallel verlaufenden physischen Vorgängen, so ist es klar, dass eine Untersuchung, die diesem Connex sich nähert, indem sie die Relation zwischen den Bedingungen oder Wirkungen jener physischen Parallel-Erscheinungen und den Bewusstseinsphänomenen herstellt, jene Theorie vorbereitet.

Damit wird nun weiterhin auch ein Mass des psychischen Lebens gewonnen. Alles Messen besteht bekanntlich in einer Darstellung einer Grösse durch ein Vielfaches einer Einheit entweder derselben oder einer andern Art. Ein Messen in der ersteren Form ist nur bei Raumgrössen möglich, und jede Messung der zweiten Form besteht in einer Darstellung des Gemessenen durch gewisse Raumeinheiten. Diese für die Naturwissenschaft geltende Thatsache lässt sich unverkürzt verallgemeinern. Denn auch alle Empfindungen können wir nicht durch sich selbst messen, sondern nur mit Hülfe einer Funktionsbeziehung zwischen ihnen und physischen, im letzten Betracht räumlichen Grössen. In diesem Falle aber ergiebt sich noch eine weitere Schwierigkeit daraus, dass wir bei objektiver psychologischer Untersuchung nicht sowohl über die Empfindungen oder irgend welche anderen der inneren Wahrnehmung direkt gegebenen geistigen Vorgänge, als vielmehr nur über die Aussagen oder die Urteile verfügen, die Inhalt und Eigenschaften des Wahrgenommenen ausdrücken sollen. Es ist eine der wichtigsten Einsichten gerade der experimentellen psychologischen Forschung, dass zwischen Empfindung und Urteil kein so einfaches Verhältniss besteht, wie etwa zwischen der Ablenkung einer Magnetnadel, die wir an einem Galvanometer ablesen, und der dazu erforderlichen Intensität des elektrischen Stromes. Es ist deshalb nicht angängig, von einem Masse der Empfindungen zu reden, und in der Psychophysik begnügt man sich daher mit dem korrekteren Ausdruck eines Masses der Empfindlichkeit und der Unterschieds-

empfindlichkeit. Es hat gar keine Schwierigkeit von einer doppelten, dreifachen u. s. f. Empfindlichkeit bezw. U. E. zu sprechen, und mit diesem Namen wird beides bezeichnet, die Aussage über Empfindungen und Empfindungsunterschiede und diese selbst.

Ferner wird durch das Experiment die zweckmässigste Disposition des erlebenden Individuums hergestellt. Dieser Vorteil bedarf einer besonderen Betonung gegenüber der vielfältigen Behauptung, dass ein psychologischer Versuch ein ihm unterworfenes Subjekt in eine unnatürliche, abnorme Verfassung setze. Dieser Vorwurf hat nur solange einen Schein von Berechtigung, als die besonderen Umstände des Experiments von dem Beobachter als etwas Neues, Ungewohntes oder bei unvorsichtiger Verlängerung als ein störender Zwang empfunden werden. Jeder, der einige Erfahrung in psychologischen Experimenten erworben hat, wird jedoch zugeben, dass die erwähnten hemmenden Einflüsse rasch überwunden oder ferngehalten werden können. Im übrigen bilden gerade die psychologischen Experimente eine treffliche Basis für die Bestimmung der günstigsten Dispositionen für die Aufnahme und Beurteilung von Eindrücken allerlei Art. Und wie schon oben hervorgehoben wurde, lässt sich erst mit ihrer Hülfe das Normale und das Abnorme, das Zweckmässige und das Zweckwidrige in dem Verhalten der Versuchsperson nach den verschiedensten Richtungen hin klarstellen.

Der letzte in diesem Zusammenhange zu erwähnende Vorteil der experimentellen Methode ist die durch sie bewirkte Gemeinsamkeit der psychologischen Arbeit. Es handelt sich seit ihrer Einführung im Princip nicht mehr um individuelle psychologische Systeme, um die Schöpfungen einzelner Philosophen, sondern um eine allgemeingültige Wissenschaft, zu der von entgegengesetzten metaphysischen und selbst erkenntnistheoretischen Standpunkten aus Beiträge geliefert werden können, die sich dem schon vorhandenen Bestande leicht und friedlich einfügen lassen. Es ist dies eine der wertvollsten Errungenschaften der experimentellen Methode. Denn dadurch ist erst in Wahrheit die Psychologie dem stetigen Wechsel entrissen worden, von dem die Entwicklung der Philosophie niemals unabhängig gewesen. Wer heute einen Beitrag

zur experimentellen Erforschung akustischer oder optischer Wahrnehmungen liefert, kann von allen Streitigkeiten über das Wesen der Seele und deren Wechselwirkung mit dem Körper ebensowohl absehen, wie der Physiker, der eine zur Wärmelehre gehörige Untersuchung bietet, schon seit längerer Zeit Erörterungen über das Wesen der Materie und ihrer Kräfte zu vermeiden gewohnt ist.

Die experimentelle Methode in der Psychologie hat sich seit Fechner's grundlegenden Forschungen in eine grössere Anzahl einzelner Methoden gesondert. Man pflegt zwei Hauptgruppen der letzteren zu unterscheiden, die psychophysischen und die psychometrischen. Jene finden ihre vorzugsweise Anwendung in dem ersten Hauptteil der Psychologie, der von den Elementen des Bewusstseins handelt, diese kommen dagegen zur Geltung gegenüber komplicierteren, zeitlich aufeinander folgenden geistigen Akten. Diese Trennung ist mehr eine historisch gewordene als eine systematisch berechtigte. Denn alle geistigen Prozesse lassen im Grunde die Anwendung der sogenannten psychophysischen Methoden zu, und die psychometrischen beschränken sich auf diejenigen mit Reizen beginnenden und mit Bewegungen schliessenden psychophysischen Erscheinungen, die einen messbaren Ablauf in der Zeit darbieten, die Handlungen. Es mag hier genügen, das Wesen dieser Methoden in ihrer allgemeinen Bedeutung zu charakterisieren.

Es sind zwei Urteilspaare, auf die alle psychophysischen Methoden sich zurückführen lassen, nämlich: vorhanden — nicht vorhanden, und gleich — ungleich (verschieden). Diese Urteile sind die allgemeinsten, die wir bei einer Vergleichung oder Feststellung von Thatbeständen äussern können, sie liegen jeder wissenschaftlichen Untersuchung, insbesondere auch der naturwissenschaftlichen, zu Grunde und spiegeln wieder die allgemeinsten logischen Kategorien, das Sein und Nichtsein, die Identität und den Widerspruch. Einer Rechtfertigung für ihre Verwertung in der Psychologie bedarf es deshalb nicht, ihre Zuverlässigkeit ist gerade bei ihrer Allgemeinheit die grösstmögliche. Wenn man vielfach dem speciellen Gegenstande der Untersuchung entsprechend konkretere Aussagen dem Urteil „vorhanden“ und „verschieden“ substituiert, indem

man etwa die Qualität der erlebten Empfindung näher bezeichnet oder durch ein „schwächer", „grösser" u. dgl., die besondere Art des Unterschiedes angiebt, so ändert dies im Princip nichts an der Bedeutung jener allgemeinen Urteilsklassen, da man bei einer vorhergehenden Verständigung über die Aufgabe des Beobachters ebensogut jene abstrakteren Bezeichnungen hätte gebrauchen können.

In den angeführten Urteilspaaren ist nun das eine Glied nicht ganz gleichwertig dem andern. Die Aussagen „gleich" und „nicht vorhanden" bedeuten psychologisch stets das nämliche, dagegen kann ein geistiger Zustand in sehr verschiedenem Masse und in merklich abweichender Form „vorhanden" sein, und eine Ungleichheit kann in analoger Weise sehr verschiedene Grade und sehr mannigfaltige Beziehungen ausdrücken. Deshalb geben die letzteren noch kein bestimmtes Mass geistiger Vorgänge, und man hat sich darum bemüht, ihnen eine speciellere, eindeutige Bestimmung zu verleihen, indem man nur das Ebenmerkliche des Vorhandenseins oder eines Unterschiedes ermittelt. So wird der ebenmerkliche Reiz ein Mass für die Empfindlichkeit, und der ebenmerkliche Reizunterschied ein Mass für die Unterschiedsempfindlichkeit. Auf das besondere Verfahren, das man einschlägt, um diese Grenzwerte zu bestimmen, kann hier nicht näher eingegangen werden. Aber es mag noch betont werden, dass sie, als Empfindungen oder als Empfindungsunterschiede betrachtet, keinen Vorzug vor anderen möglichen besitzen, und dass daher erst ein exaktes Versuchsverfahren mit einer gewissen unvermeidlichen Umständlichkeit zu ihrer Feststellung verhelfen kann.

Während die psychophysischen Methoden überall da angewandt werden können, wo bei einer gesetzmässigen Funktion zwischen äusseren Einwirkungen und geistigen Vorgängen die genauere Constatierung und Vergleichung notwendig ist, haben die psychometrischen Methoden direkt nur die Aufgabe die Dauer oder Succession von Bewusstseinsvorgängen zu bestimmen. Sie haben in der Messung von Reaktionszeiten ihr wesentlichstes Gebiet und dienen dazu, jene komplizierteren Funktionen unseres Bewusstseins wie die Unterscheidung, die Wahl, die Association nach der von ihnen beanspruchten Dauer zu untersuchen. Der Hauptnachdruck bei

der zeitlichen Bestimmung der einfachen und zusammengesetzten Reaktionen liegt aber, wie wohl jetzt allgemein zugestanden wird, nicht sowohl auf der zahlenmässigen Feststellung ihrer Dauer als vielmehr auf den in diesen Ziffern sich ausdrückenden gesetzmässigen Beziehungen zwischen den innerhalb der Reaktionen ablaufenden Vorstellungen oder Willensakten und den Bedingungen dieser Zustände einerseits und auf der sichereren und eingehenderen Analyse der während der Reaktionen vorhandenen psychischen Vorgänge andrerseits. In der That hat man durch die Reaktionszeiten ein Mittel gewonnen, den leichteren oder schwierigeren Vollzug von Willenshandlungen, die grössere oder geringere Verbindungsfähigkeit von Vorstellungen, die unterstützende oder hemmende Wirksamkeit der Aufmerksamkeit u. a. messend darzustellen.

Wenn wir nach allen diesen Erörterungen über Wesen und Methode, Voraussetzungen und Umfang der experimentellen Psychologie die Resultate anzudeuten versuchen, die wir ihr bisher verdanken, so werden wir hierbei am besten von der Eintheilung Gebrauch machen, die ihr Systematiker Wundt ihr gegeben. Es mag mir nur gestattet sein, einige Aenderungen, die mir in der Konsequenz seines Einteilungsprincips zu liegen scheinen, an gewissen Stellen anzubringen. Das System der experimentellen Psychologie zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erste sich mit den E l e m e n t e n d e s B e w u s s t s e i n s, der zweite sich mit den V e r b i n d u n g e n d i e s e r E l e m e n t e beschäftigt. Unter einem Element des Bewusstseins versteht man die qualitativ einfachsten Vorgänge desselben, wie etwa ein ohne alle Nüancen gleichförmig sich ausdehnendes Blau oder ein angenehmes Gefühl von unveränderter Beschaffenheit. Ein jedes solches Element des Bewusstseins hat nun noch gewisse Eigenschaften variablen Charakters, so hat das Blau eine gewisse Ausdehnung und Dauer, und so hat das angenehme Gefühl eine gewisse Intensität und Dauer. Bezeichnet man nun noch dasjenige an einem Bewusstseinselement, was es von anderen unterscheidet oder wodurch es zu einem besondern einfachsten Akt unserer Seele wird, als seine Qualität, so können wir vier mögliche Eigenschaften eines Bewusstseinselements unterscheiden, die Q u a l i t ä t, I n t e n s i t ä t, A u s d e h n u n g und D a u e r.

Nicht alle diese Eigenschaften lassen sich von jedem Bewusstseinselement als notwendige Momente oder Modifikationen desselben aussagen. Nur die Dauer ist, abgesehen von der Qualität, die selbstverständlich schon dem Begriffe nach notwendig mit jedem einfachsten Inhalt unseres Bewusstseins gesetzt ist, eine allen inhärierende Eigenschaft. Dagegen findet die Intensität eine Beschränkung bei den Gesichtsempfindungen, wo dasjenige, was den Intensitätsabstufungen der Lichtreize entspricht, eine besondere Qualitätenreihe in unserem Bewusstsein bedeutet. Noch weniger allgemein ist das Merkmal der Ausdehnung, das nur den Empfindungen des Hautsinnes und des Gesichtssinnes zukommt.

Die Bewusstseinselemente selbst zerfallen für die experimentelle Psychologie in zwei Gruppen, von denen die erstere die Empfindungen, die letztere Gefühl und Wille umfasst. Unter den Empfindungen verstehen wir diejenigen Elemente, deren Auftreten von der Erregung oder Reizung ganz bestimmter peripherischer und zentraler Nervengebilde abhängt. Dagegen sind Gefühl und Wille dadurch charakterisiert, dass bei ihnen eine solche Abhängigkeit nicht stattfindet. Die Lehre von den Empfindungen ist begreiflicherweise von der experimentellen Psychologie ganz besonders ausgiebig behandelt worden, und überall da, wo die adäquaten Reize, welche ihrer peripherischen Entstehung zu Grunde liegen, dem physikalischen oder chemischen Verständnis bereits hinlänglich erschlossen sind, ist man auch schon zu einer im wesentlichen befriedigenden Erkenntnis der betreffenden Empfindungen und ihrer Eigenschaften gelangt. Wenn die Lehre von den Gefühlen nicht in gleicher Weise die prinzipielle Vollständigkeit erhalten hat, so liegt das vornehmlich daran, dass sie von den äusseren Einwirkungen auf unser Bewusstsein lange nicht in dem Grade abhängig sind, wie die Empfindungen. Man könnte bei Menschen, die in einem Sinnesgebiet an Hallucinationen leiden, ebensowenig experimentell psychologische Untersuchungen über das Verhältnis von Reiz und Empfindung anstellen. Nur die höchsten Grade sinnlicher Gefühle überwiegen die zentral erregten Lust- und Unluststimmungen, sonst aber sind die letzteren so lebhaft, dass eine funktionelle Beziehung zwischen den Reizen und den Gefühlen

als Voraussetzung für deren experimentelle Erforschung fast ausgeschlossen erscheint. Erst in neuester Zeit hat man diesem wissenschaftlichen Mangel dadurch mit Glück abzuhelfen versucht, dass man gewisse körperliche Erscheinungsweisen, die in der Begleitung und im Gefolge der Gefühle auftreten, zu messen und als gesetzmässigen Ausdruck für deren Art, Stärke und Dauer zu benutzen unternahm. So ist namentlich von A. Mosso und von A. Lehmann eine experimentelle Erkenntnis der Gemütsbewegungen angebahnt worden. In Bezug auf den Willen endlich herrscht noch nicht einmal eine Uebereinstimmung über das Vorhandensein einer besonderen Qualität dieses Namens.

In der Empfindungslehre sind die einzelnen Empfindungen nach ihren drei bezw. vier Eigenschaften vielfältig untersucht worden. Ueber die Anzahl der durch ein Sinnesorgan vermittelten unterscheidbaren Qualitäten will in erster Linie die Erforschung der Empfindungsqualitäten Rechenschaft geben. Mit Hülfe der psychophysischen Methoden kann, wo es not thut, die Grösse der Unterschiedsempfindlichkeit genau bestimmt werden, und damit gewinnt man eine Unterlage für die Angabe der überhaupt in dem betreffenden Sinnesgebiet möglichen Elemente. Finden wir beispielsweise bei der Untersuchung der Töne, dass der eben merkliche Unterschied für einfache, periodische Lufterschütterungen innerhalb eines grösseren Gebietes derselben (von 32—2048 Schwingungen) durchschnittlich etwa 0,3 Schwingungen beträgt, so können wir nach den bekannten Gesetzen für arithmetische Reihen aus dem gegebenen Anfangs- und Endglied und der gleichfalls gegebenen Differenz die Zahl der Glieder der ganzen Reihe berechnen. Man erhält auf diese Weise im Ganzen etwa 11000 unterscheidbare Tonqualitäten. Aehnliche Rechnungen lassen sich für die Gesichtsempfindungen ausführen, während wir bei dem Geschmackssinn, den Haut- und Organempfindungen durch eine rein qualitative Untersuchung zu den entsprechenden Kenntnissen gelangen. Nur der Geruchssinn hat eine solche Bestimmung noch nicht erfahren können und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die objektive Natur des Riechbaren vorläufig noch gänzlich unbekannt und die Zahl der Geruchsqualitäten augenscheinlich so gross ist, dass sie

durch blossen Zufall, ohne den systematischen Leitfaden einer adäquaten Reizskala nicht ermittelt werden kann.

Man sieht leicht, dass diese nur auf experimentellem Wege und nicht a priori oder durch blosse Selbstbeobachtung erfolgende Angabe aller unterscheidbaren Empfindungsinhalte ein wichtiges und neues Resultat unserer Psychologie ist. Man vergleiche dazu die seiner Zeit von Robert Hooke angestellte Berechnung der Anzahl von Vorstellungen, über die ein Mann von 50 Jahren verfüge, und ähnliche haltlose Erwägungen, die wir Materialisten und Physiologen unsers Jahrhunderts verdanken. Mit gleicher erfreulicher Sicherheit sind die anderen Eigenschaften der Empfindung. Intensität, Ausdehnung und Dauer in Angriff genommen. Die unterscheidbaren Intensitätsstufen zwischen einer unteren Grenze, der Reizschwelle, und einer oberen, die grösstmögliche Empfindungsstärke repräsentierenden Grenze, der Reizhöhe, sind mit Hülfe der psychophysischen Methoden gleichfalls der Bestimmung erschlossen. Das Gesetz, welches in dem Verhältnis der unterscheidbaren Reizintensitäten zu einander hervortrat, das sogenannte Weber'sche Gesetz, ist, wie wir sahen, einer der bedeutungsvollsten Ausgangspunkte der experimentellen Psychologie überhaupt geworden. Aber daneben hat man auch das Anklingen und Abklingen der Empfindungen mit den charakteristischen Abweichungen nach den einzelnen Sinnesgebieten untersucht.

Nicht minder lebhaft ist die Arbeit gegenüber der Dauer und Ausdehnung der Empfindungen gewesen. Die zeitlichen Bestimmungen sind allerdings noch nicht in derselben direkten Form ausgeführt worden, wie diejenigen der übrigen Eigenschaften. Doch hat man in einer mehr objektiven Weise die Dauer einzelner, unmittelbar aufeinander folgender Empfindungen zu ermitteln verstanden und bei den Qualitäten des Gesichtssinnes sogar die zeitliche Erstreckung ihrer verschiedenen Phasen, des Anklingens und des Abklingens experimentell ergründet. Ferner ist die Beurteilung der Dauer selbst, sofern sie durch abgrenzende Sinneseindrücke gebildet wird, mehrfach Gegenstand von experimentellen Arbeiten gewesen, die man unter dem Namen der Zeitsinnuntersuchungen zusammenzufassen pflegt. Zu den letzteren aber gehören zweifellos auch

Experimente, welche die Beurteilung der Zeitordnung succedierender Empfindungen und die Feststellung einer rhythmischen Wiederholung von Eindrücken zum Gegenstande haben. Ebenso ist die Ausdehnung in Verbindung mit allen räumlichen Verhältnissen das Objekt mannigfaltigster Bemühungen in der experimentellen Psychologie geworden. Hier war schon viel von Seiten der physiologischen Optik vorgearbeitet. So hatte man die Entstehung des dreidimensionalen Gesichtsraumes, die optischen Täuschungen u. a. zu erforschen begonnen. Die experimentelle Psychologie konnte das bisher Geleistete aufnehmen und mit neuem Stoff bereichern. Ausdehnung, Entfernung und Richtung, Gestalt, Ort und Bewegung, diese Hauptarten räumlicher Urteile sind für den Tastraum ebensowohl wie für den Gesichtsraum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen, und daneben ist noch die Lokalisation an sich unräumlicher Sinneseindrücke, wie der Gehörsempfindungen, experimentell geprüft worden.

Der zweite Hauptteil der Psychologie ist noch nicht in gleichem Grade ausgebaut und noch nicht in demselben Masse gesichert wie der erste. Schon bei der Behandlung der räumlichen und zeitlichen Merkmale unserer Wahrnehmung ist über das an den Elementen des Bewusstseins Feststellbare hinaus ein Griff in das Gebiet ihrer Verbindungen gethan worden. Wir zerlegen das letztere in zwei Abschnitte, indem wir die Verbindung von Bewusstseinselementen teils als eine Verschmelzung, teils als eine Verknüpfung auffassen. Jene Verbindungsart ist die engere, diese die losere. Eine Verschmelzung ist vorhanden, wenn die sich vereinigenden Elemente ihre Selbständigkeit mehr oder weniger vollständig einbüssen, wenn der durch ihre Verbindung entstehende Gesamteindruck gegenüber den einzelnen Bestandteilen prävaliert und die letzteren also sämtlich oder teilweise an Deutlichkeit verlieren. Eine solche Verbindung kommt zu stande, wenn keine räumliche oder zeitliche Verschiedenheit der im Bewusstsein zusammentreffenden Elemente gegeben ist. Darum ist die Verschmelzung immer nur eine intensive oder eine qualitative, je nachdem die Elemente sich nach ihrer Intensität oder nach ihrer Qualität zu einem Gesamteindruck verbinden. Als typisches Beispiel einer

qualitativen Verschmelzung kann die Verbindung von Tönen, die sogenannte Tonverschmelzung, gelten. Die letztere ist namentlich durch Stumpf, in anderer Form aber auch schon durch frühere Forscher eingehender untersucht worden. Es ist hierbei leicht zu erkennen, welche Bedeutung solche Arbeiten für die Musik, insbesondere für Consonanz und Dissonanz, Harmonie und Disharmonie besitzen.

Von einer Verknüpfung der Bewusstseinselemente reden wir, wenn deren Unterscheidbarkeit durch ihre Verbindung entweder nicht leidet, oder sogar erhöht wird, wenn sie also in ihrer vollen Selbständigkeit erhalten bleiben oder deutlicher werden. Die Bildung eines Gesamteindrucks wird hier durch die ungeminderte Geltung der einzelnen Bestandteile mehr oder weniger erschwert. Es ist ohne weiteres klar, dass es eine Verknüpfung nur giebt, wo eine räumliche bezw. zeitliche Verschiedenheit der verbundenen Elemente vorhanden ist. Der Gesamteindruck wird in diesem Falle bloss durch die allgemeine Gestalt oder durch die Gesamtdauer der verknüpften Inhalte zu stande gebracht. Es giebt demnach eine räumliche und eine zeitliche Verknüpfung; ein ausgezeichnetes Beispiel der ersteren ist der simultane Farbenkontrast, der successive kann als ein Fall zeitlicher Verknüpfung angesehen werden. Offenbar sind alle früher erwähnten zeitlichen und räumlichen Verhältnisse komplizierterer Art dem System der experimentellen Psychologie an dieser Stelle einzugliedern. Aber es kommen dazu nicht nur die qualitativen und intensiven Beziehungen der räumlich oder zeitlich verknüpften Inhalte, sondern auch alles das, was bisher unter dem Namen der Association und der Handlungen in der früheren Psychologie dargestellt wurde. Die veränderte, begriffliche Fassung hat hier natürlich auch veränderte sachliche Aufgaben und Lösungen veranlasst.

Man darf hoffen, dass namentlich die Lehre von den Associationen durch die genauere experimentelle Analyse aus ihrem halbmetaphysischen Zustande zu einer exakten Beschreibung und Theorie werde geführt werden. In dieser Hinsicht sind bereits einige beachtungswerte Vorstösse geschehen, die den empirisch unhaltbaren Begriff der Reproduktion erschüttert und die näheren

Beziehungen der im Bewusstsein ablaufenden Inhalte klarzustellen versucht haben. Wir verdanken ausserdem Wundt den energischen und beharrlichen Hinweis darauf, dass alle unsere Vorstellungen, ja unser ganzes Bewusstsein von einem besonderen höheren Zentralorgan beständig und wirksam beeinflusst und reguliert werde, von einem Organ, das die ganze Entwickelungsgeschichte des individuellen Daseins gewissermassen repräsentiert und insbesondere zu dem in engster Beziehung steht, was der populären Auffassung als Kraft und Bethätigung des Willens erscheint. In der Aufmerksamkeit hat Wundt den wichtigsten und häufigsten Fall einer Aeusserungsform dieses Organs erkannt, und alle Experimente, die mit der Richtung und Grösse der Aufmerksamkeit zu rechnen haben — und welche müssten das nicht? — liefern uns neben ihren sonstigen Erträgen einen Aufschluss über Art und Kraft jenes Organs. Wir können ja die Aufmerksamkeit nicht anders als durch ihre Wirkungen definieren, indem wir sie als einen Bewusstseinszustand bezeichnen, indem jeder Inhalt grössere Intensität und Deutlichkeit, grössere Dauer und Verbindungsfähigkeit besitzt. So treten auch die Associationen unter die Herrschaft der mit dem Ausdruck Apperception von Wundt benannten höheren Macht. Dass darin nur die Anerkennung unleugbar vorhandener Thatsachen zur begrifflichen Fixierung gelangt ist, sollte kaum noch betont werden müssen.

Schon in dem vorigen Aufsatz sind die Reaktionen als die exakten Typen von Handlungen bezeichnet worden. Es ist klar, dass hierdurch ein Weg zur experimentellen Erforschung der letzteren eröffnet worden ist. Von den einfachsten Triebhandlungen bis hinauf zu komplicierten Willenshandlungen können wir ein grosses Gebiet unserer wichtigsten psychophysischen Erfahrungen mit Hülfe solcher Reaktionsprozesse analysieren und der Erklärung zugänglich machen, falls nur die Bedingung erfüllt ist, dass eine jede solche Handlung mit einem Sinneseindruck beginnt und mit irgend welchen bestimmten Bewegungen endet. Dagegen kann dasjenige, was sich zwischen diese letzten Glieder des ganzen Prozesses einschiebt, sehr mannigfaltiger Natur sein.

Es bedarf kaum einer besondern Erwähnung, dass wir mit Vorstehendem nur gewisse Grundlagen angedeutet haben, auf denen

sich der Aufbau der experimentellen Psychologie erhebt. Einzelne Thatsachen weiterhin anzuführen, dürfte hier schwerlich am Platze sein. Auf ein paar Punkte sei jedoch zum Schluss noch hingewiesen. Einmal möchten wir betonen, dass ein jedes psychologische Experiment nicht nur über den speciellen Gegenstand der Untersuchung, sondern auch über eine Anzahl anderer mitwirkender Faktoren zu unterrichten vermag. Man kann in dieser Hinsicht sagen, dass die ganze Psychologie an jedem einzelnen Faktum zur Anwendung kommt. Darum ist eine Klarheit und Sicherheit in den grundlegenden Anschauungen hier mehr als irgendwo sonst zu wünschen. Es ist darum auch eine Mechanisierung des Gebiets in dem Sinne, dass bestimmte Probleme ohne Rücksicht auf deren allgemeineren Zusammenhang behandelt werden, vorläufig bei dem vielfach noch unfertigen Zustande der Wissenschaft im Grossen und Kleinen nicht zu empfehlen. Man darf es daher als ein Glück bezeichnen, dass von philosophisch orientierten Forschern im Wesentlichen noch immer die Arbeiten und Absichten der experimentellen Psychologie geleitet werden.

Sodann aber ist in dem Bisherigen der besonderen Ausbildung, welche die experimentellen Hülfsmittel im Laufe der Zeit vor allem unter der Aegide Wundts erfahren haben, nicht gedacht worden. Es hätte kaum einen Sinn, an dieser Stelle die Apparate aufzuzählen, deren man sich bei der Untersuchung der Empfindungen und ihrer Verbindung, der zeitlichen und räumlichen Verhältnisse unserer Bewusstseinsvorgänge, der Gemütsbewegungen und der Handlungen bedient hat. Es konnte hier lediglich auf die Ergebnisse, auf die Methoden und den systematischen Zusammenhang unserer Disciplin aufmerksam gemacht werden. Wir hoffen, gezeigt zu haben, inwiefern die experimentelle Psychologie weder Philosophie noch Naturwissenschaft ist, aber unter dem intellektuellen Schutze der ersteren und mit den Kenntnissen und Hülfsmitteln der letzteren gedeiht. Vielleicht wird der Rahmen geschichtlicher Orientierung, den wir für unsere Erörterungen gewählt haben, auch mit einigen Andeutungen über die Aussichten der jungen Wissenschaft, die wir im letzten Aufsatz vorliegender Abhandlung entwickeln wollen, keine ganz unpassende Erweiterung finden.

XV.

Sur un point de la méthode d'Aristote,

par

Paul Tannery.

1. On a depuis longtemps remarqué la contradiction apparente du début de la Physique d'Aristote et des formules qu'il répète si souvent pour opposer ce qui est naturellement (τῇ φύσει) ou absolument (ἁπλῶς) plus clair à ce qui ne l'est que par rapport à nous (πρὸς ἡμᾶς). Pour définir ce qui concerne les principes (première question à aborder dans l'étude de la nature), la marche naturelle et même forcée, dit-il, consiste à partir de ce qui nous est plus familier, quoique moins clair de sa nature, pour aboutir à ce qui est au contraire naturellement plus clair tout en nous étant moins familier. On s'attend dès lors, d'après tous les autres passages analogues, à le voir indiquer comme point de départ le particulier (τὰ καθ' ἕκαστα) immédiatement donné à la sensation; comme but à atteindre, le général (τὰ καθόλου) qui n'est conçu que par la réflexion.

Au lieu de cette conclusion qui, à vrai dire, ne correspondrait guères à la marche suivie en réalité dans le premier livre de la Physique, nous rencontrons tout d'abord une phrase dont, à première vue, la nécessité ne se fait pas sentir:

A. „Or pour nous ce qui est de prime abord clair et évident est plutôt ce où il y a confusion; ce n'est que postérieurement et par analyse que nous deviennent familiers les éléments et les principes“ [1]).

[1]) Phys. I, 1: ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον· ὕστερον δὲ ἐκ τούτων γίνεται γνώριμα τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαὶ διαιροῦσι ταῦτα.

Puis vient l'indication de la marche précisément inverse de celle que l'on attendait:

B. „On doit donc procéder du général au particulier, car le tout est plus familier pour la sensation et le général est comme un tout, car, comme parties, il comprend une pluralité.“ [2])

Le chapitre se termine par deux comparaisons; la première est singulièrement obscure:

C. „Il en est de même, en un certain sens, des noms par rapport à leur explication (πρὸς τὸν λόγον): car un nom, par exemple cercle, désigne un certain tout et cela sans distinction; mais sa définition analyse le particulier (διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα).“

La seconde est beaucoup plus intelligible:

D. „Ou encore les enfants appellent tout d'abord pères tous les hommes et mères toutes les femmes; ce n'est que plus tard qu'ils font la distinction de leur père et de leur mère.“

2. Les anciens commentateurs se sont longuement efforcés de résoudre cette contradiction; les modernes ont résumé leurs conclusions en disant qu'il ne s'agit pas ici du général logique, mais du général sensible, de la représentation encore indéterminée d'un objet; par exemple, nous avons la représentation d'un corps avant de distinguer clairement les parties. Mais en eux-mêmes, les éléments simples sont toujours antérieurs à ce qui en est composé [3]).

Cette solution a une vraisemblance incontestable; elle met un accord suffisant entre les deux phrases que j'ai marquées plus haut A et B, et dont la seconde est donnée dans le texte comme la conséquence de la première; d'un autre côté, elle se prête assez bien aux comparaisons C et D. Cependant elle ne me paraît pas suffire pour expliquer clairement la pensée d'Aristote et rendre compte de la marche réelle qu'il suit dans sa Physique; elle a en tout cas le défaut de ne pas indiquer au juste quel est ce général sensible qui serait le point de départ d'Aristote.

---

[2]) Phys. I, 1: διὸ ἐκ τῶν καθόλου ἐπὶ τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προϊέναι· τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστι. πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.

[3]) Voir Zeller, Phil. d. Gr. II. Th., 2. Abth., p. 197, 2 (3e éd.).

Lorsque celui-ci (Phys. I, 7) établit ses trois principes: — ὕλη, εἶδος, στέρησις —, il s'appuie sur des exemples particuliers comme celui de l'homme qui n'est pas μουσικός et qui le devient. En s'élevant ainsi aux concepts généraux, il suit le procédé qui lui est habituel, celui qu'il a décrit dans les Analytiques, mais c'est précisément le contraire de celui qu'il annonçait pour sa Physique.

Cependant au début du même chapitre Aristote semble se replacer dans le même ordre d'idées qu'au commencement de son ouvrage.

„Il est naturel d'énoncer d'abord ce qui est commun et de considérer ensuite ce qui est propre à chaque cas particulier. Nous dirons donc qu'une chose vient d'une autre, un différent d'un différent, qu'il s'agisse d'un simple ou d'un composé[1]).“ Suit l'exemple de l'homme non μουσικός.

Ainsi Aristote part d'une proposition générale (B), à savoir que dans tout devenir, il y a différence entre l'état antérieur et l'état postérieur; quoique cette proposition nous soit immédiatement claire, la signification profonde en est confuse (B), car elle ne peut être entendue de même pour les différents modes du devenir, pour les objets simples et pour les objets composés: il faut donc, par l'analyse (A), passer aux cas particuliers (B), et de là remonter aux principes (A). Et c'est de la sorte en effet qu'en distinguant, dans l'exemple qu'il a choisi, ce qui ne change pas dans le devenir et ce en quoi l'état postérieur diffère de l'antérieur, Aristote construit, par induction, ses concepts de matière, forme et privation.

L'assimilation avec un tout sensible (B) de la notion générale dont il est parti se justifie d'ailleurs aisément. Mais peut-on dire que ce général lui-même est sensible et non logique? Il est inutile de vouloir subtiliser ici plus qu' Aristote n'avait probablement l'intention de le faire; il est clair qu'en tout cas il ne s'agit pas là d'un καθόλου défini régulièrement, comme les concepts dont il est question dans les Analytiques; il ressemble beaucoup plus à cet ensemble de traits communs qui frappent les enfants alors

[1]) ἔστι γὰρ κατὰ φύσιν τὰ κοινὰ πρῶτον εἰπόντας οὕτω περὶ ἕκαστον ἴδια θεωρεῖν κ. τ. λ.

qu'ils disent encore papa à tous les hommes (D)[5]). Je ne saurais au contraire concéder à Ritter (III, p. 105) que le καθόλου dont parle Aristote au premier chapitre de la Physique soit la représentation sensible totale; car cette représentation est un ὅλον, et le Stagirite ne l'aurait certainement pas qualifiée autrement.

3. L'explication que je viens d'indiquer ne diffère que par un détail de celle que j'ai mentionnée plus haut; mais quoiqu'elle rétablisse peut-être plus complètement l'accord entre les Analytiques et la Physique, elle est encore loin de me satisfaire; car elle n'est justifiée que par un passage dont l'importance ne doit pas être exagérée; elle n'est en rapport ni avec le plan général de la Physique, ni avec la marche de la discussion dans les chapitres II à VI du premier livre.

Si l'on peut faire abstraction de ces chapitres, dont l'objet spécial est la critique des opinions antérieures et où l'on ne trouverait rien qui représente le procédé d'analyse du général au particulier, tel que le préconise le début de l'ouvrage, il faut évidemment, avant tout, faire entrer en ligne de compte la conception d'ensemble du premier livre et son rapport non seulement aux suivants, mais aussi aux écrits qui forment la continuation de la Physique. Lorsqu'il rédigeait le premier chapitre, Aristote devait sans doute embrasser dans sa réflexion non seulement son point de départ immédiat, mais encore la marche générale du développement de sa doctrine.

Or, si l'on essaie de se replacer à ce même point de vue, il me semble que, dans le καθόλου συγκεχυμένον qu' Aristote indique comme le point de départ nécessaire, on ne peut faire autrement que de reconnaître les notions très-générales, mais passablement vagues, qu'il va constituer tout d'abord sous les dénominations de matière, de forme et de privation.

Que ces notions soient confuses, malgré leur apparente clarté, nul ne peut le nier. Les exemples ne sont pas rares en philosophie de définitions logiquement irréprochables, pour lesquelles les

---

[5]) Dans la comparaison C, il est probable que les καθ' ἕκαστα distingués par la définition sont, d'une part, la circonférence du cercle, de l'autre la surface que limite cette circonférence; car chez les mathématiciens grecs, le mot κύκλος est indifféremment employé dans les deux sens.

difficultés ne commencent que quand on veut s'en servir[6]; mais en particulier la doctrine d'Aristote est assez bien connue pour qu'il soit besoin d'insister longuement sur un sujet rebattu.

Alors qu'il nous a présenté Démocrite comme admettant en réalité une infinité de principes (les atomes) sous un seul genre, le Stagirite a-t-il le droit de dire que lui n'en reconnaît que trois? Trois genres de principes, soit; mais sous chacun de ces genres, il confond une multiplicité.

Sa matière est au moins double dans le particulier: d'une part, celle des quatre éléments; de l'autre celle des sphères célestes, éternelles et incorruptibles, car cette dernière ne pouvant changer de forme, ne diffère nullement en puissance de ce qu'elle est en acte, si ce n'est comme situation, eu égard à son mouvement local.

Pour la forme, c'est bien pis, si l' εἶδος n'est que le nom commun à toutes les apparences périssables de la nature (φυσικὰ καὶ φθαρτὰ εἴδη), évidemment en nombre illimité. Quant à la privation, il est inutile de s'y arrêter, puisque les exégètes ne sont pas parvenus à débrouiller la conception d'Aristote et qu'il faut bien avouer qu'elle n'a jamais été suffisamment précise.

Cependant il est aisé de justifier la position qu'il prend par rapport à ses précurseurs; en réalité, il ne reconnaît bien que trois principes, parce qu'il entend comme tels des particuliers (καθ' ἕκαστα); seulement il ne peut tout d'abord en donner que des définitions générales confuses (συγκεχυμένα). Il fait, avec pleine conscience au reste, ce que font les enfants dont il parlait au début de son livre. Il donne le nom d' εἶδος par exemple à toutes les formes naturelles, alors que comme principe, il pense à une forme unique et nous savons de reste laquelle: c'est l' εἶδος absolu, l'immobile moteur, en dehors de la matière, du temps et de l'espace, c'est l'acte parfait, le penser qui se pense lui-même, en un mot l'être suprême. Dès la fin du Livre I de la Physique, il nous avertit que la question n'est pas close, que nous n'en sommes encore qu'aux généralités, qu'il nous conduira plus

[6]) Ainsi dans Kant, la distinction des jugements analytiques et synthétiques, à priori et à posteriori.

tard jusqu'aux déterminations particulières: περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαί, καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι· ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον ἀποκείσθω.

Ainsi au livre I, chap. 7, quand Aristote pose ses trois principes, il faut lire entre les lignes; s'il dit εἶδος, sous ce terme général, il faut entendre le sens particulier: Dieu. C'est ainsi seulement qu'on peut expliquer l'opposition du Néant, de la στέρησις, qui dans la physique concrète ne joue aucun rôle, puisque là ce prétendu principe n'apparaît de fait que comme un εἶδος périssable. Et c'est alors aussi seulement qu' Aristote a le droit de faire abstraction, comme accidentelles, des différences entre les diverses matières et de ne poser qu' une seule ὕλη, se manifestant sous les diverses apparences des substances qui aspirent, par leur nature et suivant le degré qu'elles ont atteint, vers l'εἶδος suprème, au dessous duquel les maintient nécessairement la στέρησις.

Ce que j'ai dit des principes peut se dire également des causes, telles qu' Aristote essaiera plus loin de les définir. En résumé, et c'est là le point que je voudrais mettre en lumière, la méthode que décrivent les Analytiques et par laquelle Aristote s'élève du particulier concret au général abstrait, cette méthode ne lui permet pas d'atteindre immédiatement les éléments simples, les principes irréductibles qu'il s'agit de déterminer; il n'obtient tout d'abord, dans sa marche ascendante, que des notions trop générales et desquelles il faut redescendre, par une analyse méthodique, à des particuliers abstraits cette fois, et beaucoup moins familiers pour nous, parce qu'ils sont plus loin des exemples concrets. Essentiellement différents de ces derniers, qui forment le point de départ de la science, ils en sont le terme; susceptibles de déterminations scientifiques, ils ne paraissent pas cependant pouvoir ètre complètement connus; la science se meut entre ces deux pôles, dans le domaine du général.

Aristote a eu nettement conscience de cette double marche; il n'avait, dans ses Analytiques, à en montrer qu'une seule face; c'est l'autre qu'il indique en commençant la Physique, là où cette

indication était nécessaire. Il n'y a aucune contradiction de fond d'un ouvrage à l'autre, mais il y a développement de la méthode. Si Aristote n'est pas ailleurs explicitement revenu sur ce point, c'est qu'il en a d'autant moins senti le besoin, que ce développement correspondait seulement au plan général de l'exposition de sa doctrine, tandis que l'induction du particulier concret à l'universel abstrait se représente à chaque instant, comme procédé de détail, dans l'exécution de ce plan. Il a donc fréquemment l'occasion de se référer à ce qu'il a dit ailleurs de ce procédé et c'est ainsi qu'on est tenté, à tort je crois, d'y attacher une importance exclusive.

XVI.

Die eschatologischen Mythen Platos.

Von

A. Döring.

Die in verschiedenen platonischen Dialogen vorkommenden phantastischen Angaben über das Schicksal der Seele sind vielfach für pythagoreische Lehre erklärt worden. Um nur Einiges anzuführen, so ist Stallbaum (Commentar zum Phädrus, Band IV, 1 seiner Ausgabe, S. VII, 80, 84 f.) entschieden dieser Ansicht, Siebeck (Geschichte der Psychologie I. 1 S. 65) findet es wahrscheinlich, dass sich in Platos Mythen Züge der pythagoreischen Vorstellungen vom Schicksal der Seele verbergen. Aehnlich äussert sich M. Heinze, der Eudämonismus in der griech. Philosophie I. Sächs. Gesellsch. der Wiss. phil.-hist. Klasse VIII. S. 691, und auch Zeller (II. 1_4 841) nimmt wenigstens hinsichtlich einzelner Züge die Entlehnung von den Pythagoreern an und sagt I. 1_5 450: „Plato hat seine mythische Darstellungen über den Zustand nach dem Tode unverkennbar den Pythagoreern nachgebildet."

Wenn sich diese Entlehnung streng erweisen liesse, so wäre damit ein doppelter Vorteil erreicht. Einesteils wäre Plato wenigstens von der directen Autorschaft dieser teilweise höchst absurden Erfindungen entlastet, andernteils wäre damit ein sehr schätzbarer und charakteristischer Zuwachs für die spärlichen Nachrichten über die altpythagoreische Ordenslehre gewonnen.

Es würde nun das Urteil über Charakter und Herkunft dieser Mythen sehr erheblich erleichtern, wenn es möglich wäre, sie als Bestandteile einer einheitlichen, in sich geschlossenen und vollständigen Conception zu erweisen.

In der That stellt sich bei genauerer Prüfung heraus, dass, wenn wir die in wesentlichen Zügen abweichende Darstellung im Timäus (vergl. Zeller II, 1₄ 819ff.) bei Seite lassen, die vier Schilderungen in Phädrus, Gorgias, Phädon und Republik nicht nur im Allgemeinen demselben Vorstellungskreise angehören, sondern dass sie sich im Wesentlichen zu einem einheitlichen Bilde ergänzen, derart, dass die Darstellung im Phädrus gewissermassen das Programm und die Totalübersicht des Ganzen bildet, während die Stellen in den drei übrigen Dialogen einzelne Teile diesser Skizze genauer ausführen. Auf dies Verhältnis hat Zeller (II, 1₄ 84 841) hinsichtlich der hervorstechendsten Züge schon aufmerksam gemacht, eine vollständige, auf alle Einzelzüge sich erstreckende Darlegung desselben ist meines Wissens bis jetzt noch nicht gegeben worden. Indem ich dieses Gesammtbild des Seelenschicksals nach den genannten vier Dialogen vollständig herzustellen versuche, lasse ich alles über diesen Punkt, die Darstellungen zum Schicksal der Seele in den vier Dialogen, hinausgehende, insbesondere die Untersuchung über die Herkunft dieser Phantasiegebilde, die Ausscheidung etwaiger specifisch platonischer Zuthaten zu dem ihm Ueberkommenen, die Prüfung der Aussagen Platos über den Ursprung und die Glaubwürdigkeit der Berichte (Phädr. 245 BC, 247 C; Gorg. 523 A, 524 B, 626 D, 527 A, Phädon 167 D, 114 D, Republ. 614 B, 621 C) als nicht zu meinem Thema gehörig ausdrücklich bei Seite.

1. Die Darstellung im Phädrus (245 C — 249 B).

Hier ist zunächst generell Folgendes zu bemerken:

1. Im Phädrus allein findet sich die vollständige Darstellung des Gesammtschicksals der Seele von ihrem Zustande vor der Verleiblichung an, die Ursache des Schicksals der Verleiblichung und die Phasen dieses Schicksals bis zur Rückkehr in den ursprünglichen leiblosen Zustand.

2. Die Darstellung des Phädrus charakterisirt sich in den mit der Verleiblichung beginnenden Phasen als compendiarisch, und zwar sowohl durch ihre Kürze überhaupt, als auch insbesondere dadurch, dass an einzelnen Stellen in Folge dieser Kürze geradezu

Unverständlichkeit eintritt, die erst durch die ausführlichere Darstellung in den andern Dialogen aufgehellt wird. Dies Verhältnis ist zugleich ein Hauptbeweis für die wesentliche Einheitlichkeit der ganzen Conception auch im Bewusstsein Platos.

Die einzelnen Phasen sind folgende:

1. Der vorleibliche Zustand der Seele. Sie ist unsterblich. Nach menschlich-bildlicher Redeweise bezeichnet gleicht sie einem mit dem Wagenlenker zur Einheit verwachsenen geflügelten Gespann. Das eine der beiden Rosse ist von edlerer Art (das θυμοειδές), das andre unedel (das ἐπιθυμητικόν) 246 AB; der Lenker ist der νοῦς 247 C. Im Gefolge der Götter streben diese Gespanne zum Himmelspol empor. Die Gespanne der Götter erreichen die Höhe, werden hier durch den Umschwung des Gewölbes im Kreise herumgeführt und gelangen so zu einem vollkommenen Schauen der Ideenwelt. Durch dies Schauen wird ihr Denkvermögen ernährt und sie selbst beglückt. Auch die Flügel des Gespannes werden durch diese Anschauung genährt 248 BC. Gelingt es nun auch den nicht göttlichen Seelen bei einer solchen Auffahrt wenigstens etwas zu schauen, so bleiben sie bis zur nächsten Auffahrt im leiblosen Zustande, und wenn ihnen dies stets gelingt, bleiben sie immer so 248 C. Dieser vorleibliche Zustand ist also keineswegs ein Zustand ruhender, selbstverständlicher Vollendung; er ist ein solcher, der nur in stets wiederholtem heissem Kampfe behauptet werden kann.

2. Der Fall. Gelingt wegen des Widerstandes des widerspenstigen Rosses und der Unfähigkeit des Lenkers das Schauen nicht (247 B, 248 AB), so müssen diese Seelen sich vom Meinen nähren (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται), die Flügel gehen verloren, sie sinken zur Erde herab (248 C) und verfallen dem Lose der vielmaligen Einkörperung.

3. Die erste Einkörperung. Es ist ein Weltgesetz, dass diese niemals in einen tierischen, sondern stets in einen menschlichen Leib stattfindet. Je nach dem Masse des vorher Geschauten findet hierbei eine neunfache Abstufung des menschlichen Zustandes statt. Die bestgestellten Seelen werden Philosophen, die niedrigsten Tyrannen 248 DE.

4. Gesammtwirkung des Falles. Im Allgemeinen bedarf es eines Zeitraums von zehn Jahrtausenden zur Herstellung der Flügel. In jedes Jahrtausend fällt eine Einkörperung und ein irdisches Leben. Eine Ausnahme machen nur diejenigen, die dreimal ohne Falsch ein philosophisches und dem Eros huldigendes Leben geführt haben. Diese können schon nach 3000 Jahren zur Gemeinschaft der Götter zurückkehren 249 A.

5. Gericht nach dem ersten Leben. Dies wird hier nur ganz kurz erwähnt 249 A: αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσι, κρίσεως ἔτυχον.

6. Wirkung des Gerichts. Wer ein gerechtes Leben geführt hat, erhält ein besseres Los, als der Ungerechte 248 E; in Folge des Gerichts (κριθεῖσαι) kommen die einen Seelen an die Straforte unter der Erde, die andern führen an einem Orte des Himmels ein ihrer irdischen Lebensführung entsprechendes Leben bis ans Ende des Jahrtausends 249 AB.

7. Neue Lebenswahl. Im tausendsten Jahre kommen beide Gruppen heran zum Losen und zur Wahl des zweiten Lebens ἐπὶ κλήρωσίν τε καὶ αἵρεσιν τοῦ δευτέρου βίου 249 B) und wählen, welches Leben sie wollen. Hier ist nun die Stelle, die am deutlichsten unsern Bericht als compendiarische Darstellung einer in grösserer Ausführlichkeit vorschwebenden Conception charakterisirt. Die Worte Losen und Wahl sind ohne die in der Republik vorliegende Detailausführung völlig unverständlich. Das Losen als Werk des Zufalls scheint die Wahl als Werk der eigenen Willkür auszuschliessen; erst die Republikstelle zeigt, wie die Sache gemeint ist und dass Beides vereinbar.

Diesmal nun, beim Eintritt in das zweite Leben, kann eine Seele auch in den Körper eines Tieres gelangen. Der Verlauf während der übrigen tausendjährigen Perioden wird im Phädrus im Einzelnen überhaupt nicht weiter verfolgt, doch zeigt der Zusatz, dass bei dieser Wahl auch eine in einen Tierkörper eingeschlossen gewesene ehemalige Menschenseele wieder in einen Menschenleib gelangen kann, dass auch für die nachfolgenden tausendjährigen Perioden das gleiche Wahlverfahren vorausgesetzt wird.

2. Vorbemerkung zur Darstellung in den drei übrigen Dialogen.

Die Ausführungen der drei übrigen Dialoge erstrecken sich ausschliesslich auf die drei letzten der vorstehenden sieben Phasen. Sie wiederholen hier teilweise die compendiarischen Grundzüge der Eschatologie des Phädrus, teilweise geben sie zu einzelnen Phasen derselben genauere Ausführungen. Ersteres ist für die Erkenntnis der Identität der Conception, Letzteres für das Specialverständnis von Wichtigkeit. Wir werden daher bei jedem Dialog zunächst die in ihm wiederkehrenden Züge des Gesammtbildes und sodann die vorkommenden Specialisirungen einzelner Phasen vorführen. Nach letzterem Gesichtspunkte hat die Anordnung stattzufinden. Es ergiebt sich folgende Reihenfolge: zum Gericht bietet Specialausführungen der *Phädon* und der *Gorgias*, zur Wirkung des Gerichts der *Phädon*, der also zweimal vorkommen muss, zur neuen Lebenswahl endlich die Stelle in *Republik* X.

3. Generelle Angaben der Phädonstelle.

Zum Gericht: Jeder Abgeschiedene gelangt an den Ort des Gerichts und wird dort abgeurteilt 107 D, 113 C, 114 B. Eine Anspielung auf die Vorstellung im Gorgias, dass der Gesammtzustand der Seele für ihr Schicksal massgebend ist, liegt in den Worten 107 D, dass Bildung und Erziehung, wie man sagt, dem Gestorbenen *gleich am Anfang der Wanderung in das Jenseits* d. h. also beim Gericht von grossem Gewinn oder Schaden sei.

Zur Wirkung des Gerichts: Er gelangt dann in die jenseitige Welt, die hier in unbestimmter Weise durch den Ausdruck εἰς Ἅιδου (107 D) bezeichnet wird, empfängt dort das ihm zukommende Los und verbleibt daselbst die erforderliche Zeit. Diese Zeit ist hier in Abweichung vom Phädrus nicht eine ein für allemal bestimmte, sondern je nach Bedarf wechselnd (εἱμαρμένους χρόνους μείνασαι, αἱ μὲν μακροτέρους, αἱ δὲ βραχυτέρους 113 A).

Zur neuen Lebenswahl findet sich nur die Bemerkung, dass der Abgeschiedene nach langem Zeitraum unter Leitung eines

Führers wieder zur Erde (δεῦρο 117 E) zurückkommt. Auch von einer mehrmaligen Wiederholung dieses Vorganges findet sich keine Erwähnung, was aber keinen Widerspruch gegen den Phädrus einschliesst. Wird doch auch hier denen, die sich durch Philosophie hinlänglich gereinigt haben, schliesslich ein körperfreies Leben für die gesammte Folgezeit in neuen, den Stätten der Zwischenzustände an Schönheit überlegenen Wohnstätten in Aussicht gestellt 114 C.

4. Die Specialausführung des Phädon zum Gerichtsvorgange.

Diese betrifft nicht das Gerichtsverfahren selbst, sondern die Art des Hingelangens zur Gerichtsstätte. Jeder Mensch hat bei Lebzeiten einen Dämon. Dieser ist auch der Führer des Abgeschiedenen zur Stätte des Gerichts 107 D. Dieser Weg ist nämlich nicht ohne Führer zu finden. Die geordnete und verständige Seele folgt daher dem Führer willig, die aber begierig am Körper haftet, treibt sich lange Zeit um die Stätten des körperlichen Lebens umher und nur nach vielem Widerstreben gelingt es dem Dämon, sie zur Stätte des Gerichts hinzuschaffen 108 AB. In diesem Zusammenhange wird auf eine frühere genauere Ausführung dieses Punktes verwiesen. Diese findet sich 81 Bff. Nach dieser Stelle ist die von Begierden beherrschte Seele durchdrungen vom Körperlichen und verwachsen mit dem Körper. Sie wird daher durch Furcht vor der jenseitigen Welt zum Gebiete des Sichtbaren hingezogen und irrt gespenstisch als sichtbares, von Körperlichem verunreinigtes Schattenbild um die Grabmäler und Grüfte umher. Dies ist aber zugleich auch ihre Strafe. Ja es wird bei diesen halb körperlichen Seelen geradezu der ganz eigenartige Fall einer sofortigen neuen Einkörperung ohne vorhergehendes Gericht und ohne jenseitigen Zwischenzustand angenommen. So lange irren sie umher, bis die Begierde des ihnen anhängenden Körperlichen sie wieder an einen Körper gefesselt hat. Diese neue Einkörperung entspricht dann ihrer vorigen Lebensführung: sie werden Esel, Wölfe, Habichte, Geier, Bienen, Wespen, Ameisen, allenfalls auch Menschen. An dieser früheren Stelle fehlt ganz der

zur Gerichtsstätte führende Dämon und der Widerstand gegen denselben, doch ist sich Plato, indem er an der späteren Stelle 108 B ausdrücklich auf sie zurückweist, offenbar einer Abweichung oder eines Widerspruchs nicht bewusst gewesen. Eine Inconvenienz liegt freilich darin, dass hier unter den in Tierleiber Eintretenden nicht nur jene von der Begierde völlig beherrschten, sondern auch die aus Gewohnheit, nicht aus Philosophie und Vernunft Tugendhaften erwähnt werden (82 B), und nur den philosophisch Lebenden das Hingelangen zum Geschlecht der Götter in Aussicht gestellt wird. Diese Inconvenienz ist jedoch vielleicht aus dem Compendiarischen der Darstellung zu erklären; schlimmsten Falls beweist sie eine bei solchen Phantasiegebilden sehr begreifliche Flüssigkeit und Beweglichkeit dieser Vorstellungswelt.

5. Die Specialausführung des Gorgias zum Vorgange und zur Wirkung des Gerichts (523ff.)

In der Gorgiasstelle fehlt jede Bezugnahme auf das Ganze des eschatologischen Systems. Nichts von wiederholter Einkörperung und schliesslicher endgültiger Befreiung. Nur der Vorgang des Gerichts, teilweise auch die Wirkung des Richterspruchs, wird genauer ausgemalt. Dennoch fügt sich auch dieses anscheinend als selbständiges Ganzes auftretende Stück Eschatologie genau in das System ein, indem es, wie die nachfolgenden Ausführungen zeigen werden, Züge an sich hat, die auch in den folgenden Darstellungen wiederkehren.

Schon unter der Weltherrschaft des Kronos galt das Gesetz, dass ein gerechtes und heiliges Leben zu den Inseln der Seeligen, ein ungerechtes in den Kerker der Strafe und Vergeltung führe, den man Tartarus nennt. Das Gericht aber, das hierüber entscheidet, wurde damals noch bei Lebzeiten der zu Richtenden von ebenfalls lebenden Richtern gehalten. Diese liessen sich durch leibliche Schönheit, Vornehmheit, Reichtum und die Aussagen gefälliger Zeugen häufig über die schlechte Beschaffenheit der Seelen täuschen, andrerseits aber verhängten sie wohl auch unverdient den Tartarus. Ferner wussten die Menschen damals die Zeit ihres Todes voraus.

Als nun Zeus zur Weltherrschaft gelangt war, machte er allen diesen Uebelständen ein Ende. Die Richter mussten jetzt Verstorbene, also leiblos, sein und nur über Verstorbene, also über die vom Leibe geschiedenen Seelen, richten, so dass sie gar nicht wissen, wessen Seele sie vor sich haben. Zu Richtern setzte Zeus für die Asiaten Rhadamanthys, für die Europäer Aeakus ein, eine Oberaufsicht und höhere Entscheidung steht dem Minos zu. Jene Beiden führen Stäbe in der Hand, Minos ein goldenes Scepter 526 C. Die Gerichtsstätte ist die Wiese am Scheidewege, wo der von der Erde kommende Weg zu den Inseln der Seligen und zum Tartarus auseinandergeht 524 A.

Wie nun der Leib nach dem Tode noch eine Weile sein Aussehen, auch die Spuren erlittener Verletzungen, bewahrt, so ist es auch mit der Seele, Meineid und Ungerechtigkeit haben ihr Striemen und Narben beigebracht, Lüge und Prahlerei, ein Leben ohne Wahrheit, haben sie verschroben gemacht, durch Frevelsinn, Ueppigkeit, Willkür und Zuchtlosigkeit wird sie unsymmetrisch und hässlich. So ist es jetzt den Richtern ein Leichtes gerecht zu urteilen. So ergeben sich die verschiedenen jenseitigen Lose.

Die unheilbar Ungerechten werden auf ewig dem Tartarus überwiesen und haben dort als warnendes Exempel für die noch heilbaren Straffälligen die grössten, schmerzhaftesten und furchtbarsten Leiden zu erdulden. Von den Unheilbaren unterscheidet der Richter durch Zeichen, die er an den Seelen macht, die Heilbaren, die nur auf Zeit und zur Besserung in den Tartarus kommen. In welcher Weise bei diesen nach erlittener Strafe eine Veränderung ihrer Lage eintritt, darüber fehlt hier jede Andeutung. Bisweilen aber kommen den Richtern auch andre Seelen zu Gesicht, die fromm und wahrhaftig gelebt haben, besonders sind dies die Seelen der Philosophen, die ohne Vielgeschäftigkeit das Ihre gethan haben. Dann freuen sie sich und senden sie zu den Inseln der Seligen 526 C.

6. Die Specialausführung des Phädon über die Wirkung des Richterspruchs.

Derselbe Dämon, der die Seele zur Gerichtsstätte geschafft hat, geleitet sie auch zu dem ihr bestimmten Aufenthaltsorte

107 E. Eine Ausnahme machen nur die ärgsten Frevler. Diese flieht auf dem Wege von der Gerichtsstätte zum Bestimmungsorte Alles, und während die besseren Seelen als Reisegefährten und Führer zu den ihnen bestimmten Orten Götter (nämlich offenbar ihre Dämonen) erhalten, müssen die Gottlosen Zeiten hindurch hülflos umherirren, bis endlich nach Ablauf derselben die Nötigung eintritt, sie den ihnen bestimmten Stätten zuzuführen 108 BC.

Hier nun schliesst sich zunächst eine ausführliche Topographie der den Gerichteten zufallenden Wohnstätten an. Die wahre Oberfläche der Erdkugel (108 E) befindet sich oberhalb des diese umgebenden Luftmeeres, wo der Aether beginnt. Das Emportauchen zu ihr wird verdeutlicht durch die Analogie des Auftauchens aus dem Meeresgrund zur atmosphärischen Luft. Der Tartarus dagegen ist ein Hohlraum im Mittelpunkte der Erde 112 A. Von dort aus ergiessen sich alle Gewässer teils nach oben zur Oberfläche, teils in mannigfaltig gestalteten Läufen durch das Erdinnere. Zu diesen unterirdischen Gewässern gehört u. A. der Acheron, der unter der Erde hinströmend sich in den acherusischen See ergiesst 112 E. Ferner der Pyriphlegethon, der in der Nähe seines Hervorbrechens (ἐκβολή muss hier das Hervorbrechen aus dem Tartarus bezeichnen 113 A) einen von Feuer erfüllten Raum durchströmt; abgerissene Stücke von ihm sind die Lavaströme; er ist also ein Feuerstrom. Weiterhin berührt er in kreisendem Laufe (περιελιττόμενος 113 B) das Ende des acherusischen Sees ohne sich jedoch mit dessen Wassern zu vermischen. Zuletzt mündet er wieder in eine tiefere Stelle des Tartarus 113 B. Aehnlich ist der Lauf des Kokytos, der in entgegengesetzter Richtung wie der Pyriphlegethon, vom Tartarus aus dem acherusischen See zufliesst, diesen an der entgegengesetzten Seite, wie jener berührt und sodann ebenfalls wieder dem Tartarus zuströmt 113 BC.

Diesen zwei Gruppen von Räumlichkeiten nun, den über- und unterirdischen, weist der Richterspruch die Abgeschiedenen zu. Es wird ein fünffach verschiedenes Los vorausgesetzt.

1. Die ein mittelmässiges Leben geführt haben, wandern von der Stätte des Gerichts zum Acheron, auf dem sie durch bereitstehende Fahrzeuge dem acherusischen See zugeführt werden.

Dort wohnen sie und werden theils durch Strafen von den begangenen Vergehungen gereinigt, theils erhalten sie den Lohn ihrer guten Thaten 113 D. Darauf gelangen sie zu neuer Einkörperung 113 A.

2. Die unheilbaren Frevler gelangen für immer in den Tartarus 113 E.

3. Die schweren, aber heilbaren Frevler, z. B. solche, die im Zorne gewaltthätige Handlungen gegen ihre Eltern begangen, hernach aber den Rest ihres Lebens in Reue zugebracht haben, oder Totschläger, müssen zunächst ein Jahr im Tartarus zubringen. Dann ergreift sie die Strömung der beiden von dort ausgehenden Ströme, des Kokytos und Pyriphlegethon, und treibt sie dem acherusischen See zu. Ein Unterschied des Loses zeigt sich darin, dass die Totschläger dem Kokytos, die Verbrecher gegen die Eltern dem Pyriphlegeton anheimfallen 114 A. Am acherusischen See flehen sie die dort weilenden Opfer ihrer Thaten an, sie als Mitwohner aufzunehmen. Geschieht dies, so sind sie in die Gruppe der dort Wohnenden übergetreten. Werden sie nicht erhört, so treibt der kreisförmige Lauf der beiden Ströme sie wieder dem Tartarus zu. Dieser ganze Vorgang wiederholt sich so oft, bis sie von den Gekränkten erhört werden 114 B.

4. Die in höherem Masse Gerechten werden aus den von uns bewohnten Stätten in der Erde wie aus Gefängnissen befreit und kommen in die reinen Wohnstätten auf der wahren Erdoberfläche 114 B.

5. Unter diesen haben aber wieder diejenigen, die sich schon diesseits durch Philosophie hinreichend gereinigt haben, einen besonderen Vorzug, indem sie für d i e g a n z e F o l g e z e i t von neuer Einkörperung befreit und in noch schönere Wohnstätten als die a u f der Erde versetzt werden 114 C. Aus diesen Angaben folgt indirekt, dass die Teilnehmer des vierten Loses so wenig wie die am acherusischen See Wohnenden vom Geschicke neuer Einkörperung befreit sind.

7. Generelle Züge der Eschatologie in der Republikstelle.

Der Berichterstatter, dem hier die Nachrichten über das Jenseits verdankt werden, hat zunächst seinen Standort am Platze des Gerichts. So kann er als Augenzeuge an erster Stelle über den Gerichtsvorgang berichten. Auch hier findet sich das Wandern der Seelen zur Gerichtsstätte. Diese ist ein „dämonischer“ Ort (614 C) weiter unten 614 E ist es eine Wiese —, an dem je ein Doppelthor zum Innern der Erde hinab und zum Himmel hinauf führt. Zwischen den beiden Doppelthoren sitzen Richter und fällen das Urteil. Sie befehlen den Gerechten, indem sie ihnen an der Vorderseite des Körpers Zeichen der Urteilssprüche anheften, den Weg rechts nach oben zum Himmel einzuschlagen; den Ungerechten heften sie hinten die Zeichen ihrer Vergehungen an und heissen sie links nach unten zu gehen. Die Abgeurteilten schreiten nun durch die eine Oeffnung des betreffenden Doppelthores ihrem Ziele zu, wo der Berichterstatter ihren Gang noch ein Stück weit verfolgen kann 614 CD.

Ferner aber hat der Beobachter an dieser Stelle Gelegenheit, auch über die Wirkungen der Urteilssprüche Beobachtungen anzustellen. Aus den beiden nicht zum Eintritt dienenden Oeffnungen der Doppelthore schreiten fortwährend Seelen, von langer Wanderung kommend, hervor und lassen sich vergnügt und wie bei einer Festversammlung auf der Wiese nieder. Die aus der Erde Emporsteigenden sind von Staub und Schmutz bedeckt, die vom Himmel Herabkommenden sind rein. Hier begrüssen sich nach tausendjähriger Zwischenzeit (615 A) alte Bekannte und erzählen sich gegenseitig ihr Geschick. Die aus der Erde berichten unter Thränen und Wehklagen von dem Erlittenen, die vom Himmel freudig von herrlichen Zuständen und Scenen. Die tausendjährige Dauer wird hier dadurch erklärt und begründet, dass die Vergeltung, Lohn wie Strafen, eine zehnfache, genauer eine in zehnfachem, je ein Jahrhundert dauernden Turnus sich wiederholende ist. Das Jahrhundert gilt dabei als die Zeit eines Menschenlebens. 615 AB.

Selbst über das Los der als Kinder Gestorbenen hat der Berichterstatter hier Aufschluss erhalten, dieser Punkt wird jedoch Kürze halber übergangen. Dagegen wird auch hier die grössere Schwere der Strafe bei ausserordentlichen Vergehungen, Frevel gegen die Götter und Eltern so wie Mord, hervorgehoben 615 C. Häufung dieser Frevel zieht auch hier dauernden Aufenthalt in der Unterwelt nach sich. Und zwar wird dieses Los hier in phantastischer Weise ausgemalt. Nach tausendjähriger Frist versuchen auch die ärgsten Frevler, obschon sie entweder überhaupt unheilbar sind oder doch noch nicht genug gebüsst haben, das Ausgangsthor zu passiren; aber das Thor brüllt und auf dies Zeichen hin ergreifen danebenstehende feurige Männer die Schuldigen, fesseln sie, werfen sie zu Boden, ziehen ihnen die Haut ab (eine geschundene Seele ist denn ja freilich das non plus ultra der Abgeschmacktheit!), schleifen sie durch Dornen, peinigen sie und führen sie fort, um sie in den Tartarus zurückzuschleudern. Auch bei den sühnbaren Freveln entscheidet erst das Ausbleiben der brüllenden Stimme, dass die Sühnung vollendet ist. Ebenso giebt es auch in den Belohnungen Abstufungen nach Massgabe der Thaten 615 C—616 A.

8. Die Specialdarstellung der neuen Lebenswahl in der Republikstelle.

Zweck der Rückkehr zur Gerichtsstätte nach tausendjähriger Vergeltung ist die Bestimmung eines neuen Lebensloses für die bevorstehende Wiedereinkörperung. Sieben Tage dauert der Aufenthalt auf der Wiese. Dann brechen sie auf und gelangen in fünf Tagereisen an die Weltachse, um die sich acht concentrische wirbelartige Reifen (σφόνδυλοι), den Fixsternhimmel und die Planeten bewegend, drehen. Die Geschwindigkeit der Drehung ist verschieden. Auf jedem Reifen steht eine Sirene, die einen lauten Ton ausstösst. Diese acht Töne bilden zusammen eine Tonleiter 616 B—617 B. Diese Vorstellung von der Sphärenharmonie ist von der hauptsächlich durch Aristot. de caelo II. 9 bekannten altpythagoreischen in wesentlichen Punkten verschieden.

Hier nun wird es klar, was die unverständlichen Worte

„Losen und Wahl“ im Phädrus bedeuten. An der Achse des Weltrades sitzen die Parzen; aus dem Schosse der Lachesis werden Lose und Bilder von tierischen und menschlichen Lebensweisen entnommen. Die Lose stellen gewissermassen Abfertigungsnummern dar; sie bestimmen die Reihenfolge der Zulassung zur Wahl einer neuen Lebensform. Sie werden über die Seelen hingeschleudert und von ihnen aufgehoben. Die Reihenfolge der Zulassung ist also dem Zufall anheimgegeben, obschon sich mit jeder getroffenen Wahl die Auswahl verringert. Doch wird versichert, dass auch noch für den zuletzt Herantretenden eine annehmbare Lebensweise bereit liegt 619 B.

Die Lebensbilder nun werden auf dem Boden zur Auswahl hingebreitet. Die Wahl erfolgt nach den aus dem Seelenzustande resultirenden Neigungen. Dieser Seelenzustand ist vornehmlich von der Führung des früheren Erdenlebens abhängig. Doch auch von den vom Himmel Gekommenen wählen Viele falsch, da die Tugend ihres früheren Erdenlebens, die ihnen den Eintritt in den Himmel verschaffte, nur eine gewohnheitsmässige, auf dem Leben in einem geordneten Staate beruhende war, der Aufenthalt im Himmel aber sie nicht durch Leiden geübt hat. Das Umgekehrte dagegen ist vielfach bei den aus der Unterwelt Gekommenen der Fall. Ausführlich wird die Art des Wählens an einer Anzahl mythologischer Personen, Orpheus, Aias, Odysseus u. s. w. exemplificirt. In wie weit hierin mit Zeller die Spur einer auf Plato selbst zurückzuführenden humoristischen Behandlung dieser Phantasiegebilde zu erkennen ist, dürfte schwer auszumachen sein.

Hierauf wird Jedem je nach der gewählten Lebensweise seinen D ä m o n als Wächter des Lebens und Vollstrecker der getroffenen Wahl mitgegeben; dies ist der auch Phädon 107 E erwähnte Führer. Wenn der Dämon Phäd. 107 D, 108 D als zugeteilt, hier aber 617 E und 620 D als vom Menschen selbst gewählt bezeichnet wird, so ist dies kein Widerspruch, da auch 620 D die Zuteilung durch Lachesis erfolgt und offenbar nach dem Zusammenhange die Wahl des Dämons nur als implicite in der Wahl der Lebensweise mitgesetzt gedacht wird. Mehrfach wird hier βίος und δαίμων geradezu identisch gebraucht vergl. Heinze a. a. O. 655. Sodann trinken

die Seelen Lethe und werden dann wie Sternschnuppen dem Orte ihrer neuen Geburt auf Erden zugeführt. —

Es dürfte hiermit der von mir ausschliesslich in Aussicht genommene Nachweis geliefert sein, dass wir hier im Wesentlichen eine einheitliche Conception vor uns haben, deren Abriss im Phädrus vorliegt, ein complicirtes, aber einheitliches Phantasiegebilde, eine antike Divina Comedia, die bis in ihre Einzelzüge hinein nach vorstehender Darstellung bequem zusammengesetzt werden kann.

Dass dabei in einigen Zügen neben der überraschendsten Uebereinstimmung bis zu den kleinsten Einzelheiten Discrepanzen auftreten, kann nicht geleugnet werden. Als eine solche nicht wegzuleugnende Discrepanz erscheint die Ersetzung der tausendjährigen Zwischenzeit durch einen variablen Zeitraum im Phädon. Dagegen kann die Bezeichnung „Inseln der Seligen“ für die Stätte des glücklichen Loses im Gorgias bei der sonstigen Uebereinstimmung desselben selbst in Einzelzügen nicht als Discrepanz gelten. Das Bedürfnis der Kürze führte hier ebenso zu einer Anlehnung an den herkömmlichen Sprachgebrauch, wie Phädon 107 D trotz der gerade in diesem Dialog so genau specialisirten Topographie des Jenseits als zusammenfassender Ausdruck für die jenseitige Welt εἰς Ἅιδου vorkommt. Auch führt ja Gorg. 524 A von der Wiese am Scheidewege ein Weg in gleichem Sinne zu den Inseln der Seeligen, wie zum Tartarus.

Für die Entscheidung über die Herkunft dieses Vorstellungskreises besteht die Hauptschwierigkeit in seiner offenbaren Alteration durch specifisch platonische Motive. Solche finden sich unzweifelhaft in der vorirdischen Geschichte der Seele im Phädrus. Ferner aber vielleicht in der mehrfach hervortretenden idealeren, mehr innerlichen Auffassung von Gericht und Strafe neben der grob äusserlichen gewaltsamen Vergeltungstheorie. So erscheint im Gorgias der Seelenzustand und in der Republik die Lebenswahl als naturnotwendige Consequenz der Rückwirkung des Verhaltens auf den innern Zustand; das positive Eingreifen des Schicksals verwirklicht nur äusserlich das innerlich Angelegte. Es wird schwer sein, die einzelnen Züge des Bildes mit Bestimmtheit auf pytha-

goreische Vorstellungen zurückzuführen. So ist die Darstellung der Sphärenharmonie in der Republik von der uns bekannten pythagoreischen wesentlich verschieden. Ebenso ist die Vorstellung von dem die Lebensführung bestimmenden Dämon, gegen die schon Heraklit mit seinem ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων polemisirt, eine unzweifelhaft archaistische, ob aber eine specifisch pythagoreische, ist zweifelhaft. Doch ich betrachte meine Aufgabe mit der gegebenen Zusammenstellung als gelöst und lasse die Entscheidung über die Provenienz des vorliegenden Vorstellungskreises für jetzt auf sich beruhen.

Nachschrift. Nach Abschluss dieser Arbeit geht mir zu: Karl Thiemann, die platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung. Wissenschaftl. Beilage zum Programm des Leibniz-Gymnasiums in Berlin. Ostern 1892, Berlin, Gärtner. Diese Abhandlung verfolgt trotz des ähnlichen Titels durchaus verschiedene Ziele als die meinige und berührt sich mit dieser nur in einem kleineren Teile ihres Inhalts. Der Verf. zieht das in sämmtlichen platonischen Dialogen vorliegende eschatologische Material heran und behandelt dasselbe genetisch als einen unter pindarischen, orphischen und pythagoreischen Einflüssen sich stetig fortentwickelnden Vorstellungskreis. In Consequenz dieser Auffassung findet er auch in den von mir behandelten vier Dialogen nur in einzelnen Zügen Uebereinstimmung. Dagegen wird namentlich zwischen Phädr. und Rep. X einerseits und Phädon andrerseits S. 19ff. eine ganze Reihe von Unterschieden aufgezählt, die aber meist darauf beruhen, dass die Nichterwähnung gewisser Züge auf der einen oder andern Seite als Differenzpunkt gerechnet wird, teils aber auch auf ungenauer Auffassung der betreffenden Stellen. Den einzigen wirklichen Differenzpunkt des Phädon (s. Nr. 3) hat der Verf. nicht einmal bemerkt. Ueberhaupt hat er die charakteristischen Einzelzüge, aus denen die Einheit der Conception sich ergiebt, durchweg nicht scharf genug hervorgehoben, teilweise sogar durch ungenaue Deutung verwischt. Die nachgewiesenen Parallelen aus Pindar betreffen hauptsächlich eine ältere Phase der platonischen Vorstellungen; für unsre vier Dialoge kommt hinsichtlich der Herkunft der Vorstellungen ein greifbares Resultat nicht heraus.

Doch ist zuzugeben, dass auch manche in unseren Dialogen vorkommende Vorstellungen mit pindarischen, mutmasslich aus eleusinischen oder orphischen entlehnten übereinstimmen. Auf die vielfach anfechtbaren Einzelheiten der Abhandlung einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Dagegen ist, wie ich nachträglich finde, auf die wesentliche Zusammengehörigkeit der Darstellung des Seelenschicksals in den vorstehend behandelten vier Dialogen schon nachdrücklich hingewiesen worden durch Drohsin, Narratio eorum, quae Plato de animi humani vita ac statu ante ortum et post mortem corporis in mythis quibusdam dvinit (Programm des Gymnasiums zu Cöslin 1861). Derselbe lässt jedoch, während er Nebensächliches ausführlich erörtert, wesentliche Punkte, wie z. B. den compendiarischen Charakter der Darstellung im Phädrus und die damit zusammenhängenden Ausdrucke Los und Wahl, ganz bei Seite und giebt überhaupt nur ein unvollständiges Bild von der hier vorliegenden in sich einheitlichen Conception.

XVII.

La philosophie de l'action au Ve siècle av. J. Ch.

par

A. Espinas à Bordeaux

La fabrication humaine[1]).

A la phase du développement des techniques que nous venons de décrire correspondent deux philosophies de l'action en apparence très différentes, puisque l'une est positive ou naturaliste, l'autre métaphysique ou transcendante, mais qui sont marquées toutes deux du même trait essentiel, qui est de concevoir l'action sur le modèle de l'opération industrielle élémentaire, de la fabrication par l'outil. Partie de la nature ou Dieu, l'être agissant ne pouvait être pour les Grecs du Ve siècle qu'un ouvrier, un démiurge, une cause mécanique.

Héraclite et la condamnation de l'art humain. Héraclite (Flor. 500) ferme la période physico-théologique. En lui se résume la philosophie impliquée dans les œuvres des anciens poètes[2]). C'est un „théologue". Il sort d'une famille sacerdotale; il a les allures et le ton d'un inspiré; il est obscur comme un oracle. Mais il se donne pour tâche d'expliquer la nature; il s'adresse à la raison en même

[1]) Voir dans la Revue philosophique d' Août et Septembre 1890 et 1891, le commencement de ce travail, qui est une histoire de la Technologie générale ou Praxéologie dans l'antiquité. Le précédent chapitre montrait l'état des techniques d'où la philosophie de l'action exposée ici s'est dégagée. A la théorie de la Fabrication (démiurgie) humaine fait suite la théorie de la Fabrication (démiurgie) divine qui parait en ce moment dans les Annales de la faculté des lettres de Bordeaux.

[2]) Cf. Platon, Théétète 178 e et Cratyle 402. a.

temps qu'à la foi, il écrit en prose. Son interprétation des doctrines traditionnelles n'a presque plus rien de mythique. Elle pose d'une manière nouvelle et pressante le problème de la place qu' occupe dans le monde la volonté humaine et de ses rapports avec la volonté divine.

Chaque chose est, selon Héraclite, composée d'éléments contraires tenus en équilibre par une harmonie ou un rapport. Ce rapport est pour chaque chose sa nature et aussi sa règle, c'est à dire qu'elle est ce qu'elle doit être en raison de ses éléments, mais que de plus elle est ainsi par un décret d'en haut, par une institution divine. La raison universelle, en effet, est à la fois une nécessité qui embrasse toutes les nécessités partielles, et une sagesse qui a réglé les caractères spéciaux et les destinées de tous les êtres. Ainsi le monde peut être envisagé sous deux aspects: d'un côté il est une nature, φύσις, ensemble des rapports résultant de la lutte des contraires, marche alternante et rythmée du devenir; de l'autre, il est une institution, une décision, une volonté expresse, νόμος. Mais l'une et l'autre, la nature et l'institution ou la règle trouvent également dans la raison divine leur principe. Il n'est donc pas surprenant qu'elles soient partout parallèles et concordantes. Normalement les institutions sociales sont l'expression simultanée des rapports nécessaires qui unissent les parties de la cité et des décrets divins. La volonté de l'homme ne semble donc pouvoir être d'après ces principes qu'une sorte de prolongement de la volonté de Dieu.

Nous avons déjà indiqué ces conséquences. Malheureusement, dit Héraclite, l'ordre normal, inévitable en dehors de l'humanité, n'est pas toujours suivi dans les cités humaines. Ici seulement une divergence est possible entre l'institution et la nature des choses: la volonté changeante et capricieuse de l'homme se substitue inconsidérément aux éternels desseins de la raison universelle. „L'institution (la loi) et la nature par lesquelles tout se fait, ne s'accordent pas, tout en s'accordant; la loi, ce sont les hommes qui l'ont instituée pour eux-mêmes, ne sachant pas sur quoi ils l'instituaient, tandis que la nature a été ordonnée par les dieux. Or ce que les hommes ont institué ne demeure jamais au

même point, que ce soit droit ou que cela ne le soit pas; ce que les dieux au contraire ont institué est toujours droit[3])".

Il est vrai, „l'intelligence des dieux a enseigné aux hommes à imiter les opérations divines[4])"; les arts ne sont qu'une copie des fonctions de la nature; mais les hommes n'en savent rien et, l'ignorant, ils altèrent la loi. Telle est la thèse soutenue, d'ailleurs très obscurément, dans le traité évidemment Heraclitéen sur le Régime. Elle èst reprise et développée avec clarté dans le Cratyle à propos de l'origine du langage[5]). La nature, c'est à dire Dieu même, aurait attribué aux choses un nom en rapport avec leur essence, nom qui seul est le véritable, et se retrouve le même aussi bien chez les Barbares que chez les Grecs; mais faute de connaître ce nom, les hommes en adoptent d'autres, purement conventionnels, et ils ne s'aperçoivent pas qu'en les prononçant ils ne disent rien. C'est ainsi que l'arbitraire humain engendre des institutions, des usages et des lois en désaccord avec la nature ou la volonté de Dieu. Dès lors toute innovation ne risque-t-elle pas d'être une révolte? N'y a-t-il pas une opposition fondamentale entre l'ordre nécessaire des choses tel qu' il résulte de la volonté des dieux et l'intervention de l'activité humaine? C'est sur cette allégation, c'est dans ces termes que se pose le débat d'où vont se dégager les deux premières philosophies de l'action et d'abord la philòsophie naturaliste.

Naissance de la science, en connexion avec la naissance de l'Art. Tout dépend de la question de savoir si l'homme a en face de lui dans la nature, champ de son action, des forces brutes ou des volontés morales? Il y a de l'ordre dans le monde et cet ordre est nécessaire. Mais cet ordre est-il voulu? Plus il est nécessaire, moins il y a lieu, ce semble, de recourir pour le fonder à une volonté sage. D'abord les deux principes, la

[3]) Hér. fragment 91: περὶ διαίτης. liv. I. Hippocrate, ed. Littré, vol. VI. p. 486. Voir sur la date de ce traité la discussion entre Zeller et Teichmüller: (Zeller trad. Vol. II. p. 157; Teichmüller: Neue Studien etc. I. 249). Pour le premier la composition de ce traité est postérieure à Empédocle et à Anaxagore, pour le second elle se place entre Héraclite et Anaxagore.

[4]) Hér. frag. 96.

[5]) Cratyle p. 383, a. b.

nécessité et la Providence, confondus dans le système d'Héraclite, se démêlent et se distinguent sans s'opposer: Anaxagore les pose en face l'un de l'autre et les conserve tous les deux; mais, aussitôt après, un long mouvement se fait dans les esprits qui tend à éliminer la Providence et à ne conserver que la nécessité: l'atomisme en est le terme. Dès lors la volonté humaine n'aura plus à se soucier des reproches d'Héraclite. Il n'y aura plus pour elle d'autre hardiesse à entreprendre que de risquer l'insuccès. Son initiative n'aura plus rien de néfaste, elle se jouera librement au milieu d'une nature sans Dieu: la „loi", la convention, l'initiative humaine, sera, dans la mesure où les nécessités physiques seront connues, entièrement maîtresse d'elle-même et du monde. En langage moderne, l'art humain devait prendre conscience de lui-même le jour où le mot de nature perdrait son sens antique de volonté divine pour ne plus signifier que l'ordre et la force des choses, moment décisif dans l'histoire de la technologie comme dans l'histoire de la science.

Déjà Xénophane, au courant des cosmogonies ioniennes [6]), avait préparé les voies au naturalisme par sa polémique radicale contre l'existence les Dieux vulgaires. Et il en avait immédiatement tiré cette conséquence que l'homme est l'auteur des inventions attribuées aux Dieux, qu'il est l'ouvrier de son progrès. „Non, les Dieux, disait-il, n'ont pas tout donné aux mortels dès le commencement: ce sont les hommes qui, avec le temps, à force de recherches, ont trouvé de quoi améliorer leur sort" [7]). Il était allé plus loin: non seulement pour lui la civilisation n'est pas un don fait en une fois à l'homme par les Dieux; mais les Dieux eux-mêmes sont le produit de la civilisation: l'homme les a faits à son image. L'art humain, innommé encore, apparaît ici manifestement dans son opposition avec la révélation divine, et dans son rapport avec l'évolution naturelle du monde. Mais l'idée de nature allait se constituer plus formellement avec celle de cause, et de cause mécanique; puis, corrélativement l'idée de l'art, et toutes ces

---

[6]) Diog. Laert. IX, 21.

[7]) Mullach, fragment 16.

idées allaient rencontrer leur expression la plus saillante au temps et en partie dans l'entourage même de Périclès.

Dans le livre d'Anaxagore[8]) sur la Nature, si parfois, à défaut d'une explication scientifique, l'Intelligence divine est invoquée, normalement, d'après le témoignage concordant de Xénophon, de Platon et d'Aristote, la cause des phénomènes est attribuée simplement à des phénomènes antérieurs, et cette cause est interprétée en termes mécaniques[9]). Eaux, vents, terres, pierres, tous ces corps agissent par le choc et les mouvements qu'ils produisent résultent du mouvement dont ils sont eux-mêmes ébranlés comme de la traction de cordes ou de la pression d'un levier. Les Anankai, en effet, qui lient entre elles toutes les pièces de l'univers ne sont pas autre chose que le nom couramment donné à ces mécanismes passifs mis en jeu par Hippocrate[10]) pour opérer les réductions et, par extension, à tous les mécanismes. Jusqu'ici la causalité était modelée sur le type de la volonté humaine; tout était plein de Dieux, c'est à dire plein d'intentions et d'efforts conscients; pour la première fois, le mécanisme pur, manifestement inanimé (*ἄψυχα σώματα*) dont la pratique quotidienne fournit l'expérience, est appelé à rendre compte de l'action des corps les uns sur les autres dans le monde entier. L'idée générale de nécessité naturelle dérive donc visiblement de la liaison des mouvements dans les diverses pièces d'un mécanisme construit et mû par l'art de l'homme.

Aux croyants de ce temps comme du nôtre deux choses paraissaient divines par excellence: le ciel où éclatait la foudre, où brillaient les astres, et les lois morales qu'on ne distinguait pas des lois civiles. L'aérolithe d'Egos-Potamos (468) confirma sur les astres les hypothèses des physiciens: à partir de ce moment, dans le milieu industriel que nous avons décrit, les idées d'Anaxagore, celles

---

[8]) Anaxagore, de 500 á 428 av. J. C.

[9]) Xénophon: Mémor. I, 5, 11. Platon: Phédon 98, c, Lois XII, 888, e, et 967, b. Apologie 26 d. Aristote: Mét. I, 4. 985 a. 18. Simplicius: Phys. 73. 6.

[10]) Voir sur les mécanismes inventés par Hippocrate la première partie de ce chapitre intitulée: la technique de l'Organon. Rev. phil. Août et septembre 1891.

du moins qui dispensaient l'esprit de l'homme de tout recours à des causes transcendantes, devinrent tout d'un coup populaires;[11]) et quant aux lois, ceux qui les faisaient et les défaisaient, ceux qui changeaient à leur gré l'opinion des législateurs sur le juste et l'injuste savaient à quoi s'en tenir sur leur divinité. Il restait, pour donner à ces négations un fondement rationnel, à rattacher le monde moral au monde physique en montrant que l'un n'est que le développement de l'autre et que tous les deux trouvent l'explication de leur genèse dans les mêmes lois mécaniques. Grâce aux efforts successifs d'Anaximandre, de Diogène d'Apollonie, d'Archélaus et de Protagoras, une sorte d'évolutionnisme sommaire se constitua peu à peu, et l'on conçut comment des mondes, des continents et des mers avaient pu se former, comment les végétaux et les animaux avaient pu sortir de la matière brute, puis comment ces derniers s'étaient diversifiés en espèces terrestres ou ailées, en espèces solitaires ou sociables, enfin comment, par un perfectionnement des mœurs, l'homme, le dernier venu des animaux, s'était élevé au-dessus d'eux, et s'était donné „des chefs, des lois, des arts et des cités“[12]). Protagoras esquissa une genèse des sociétés et reconnut que tout se réduisait au mouvement, ὡς τὸ πᾶν κίνησις ἦν. La doctrine de Démocrite allait embrasser toutes ces vues partielles dans une puissante synthèse en joignant à la loi de differenciation posée par Anaximandre (ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι) la loi d'attraction du même au même qui régit selon lui les groupements sociaux comme les assemblages matériels[13]). Tout était ramené par lui aux lois du tourbillon universel déjà invoquées par Anaxagore. Ainsi, la Fortune, la τύχη[14]) et la rencontre des impulsions mécaniques, τὸ αὐτόματον produisaient à elles seules la hiérarchie des choses, y compris les sociétés humaines, qui, jusqu' alors, n'avait paru pouvoir s'expliquer que par l'intelligence divine. Le public éclairé, c'est à dire tous ceux auxquels parvenait l'enseignement des maîtres du jour et la vulgarisation théâtrale, pres-

---

[11]) Platon: Apologie de Socrate 26. d.

[12]) Archélaus, d'ap. Diogène Laërte, II, 16, et Hippolyte: Réfut. I. 9.

[13]) Fragments physiques, fragm. 2.

[14]) Aristote: Phys. II. 4.

que tous les citoyens bien nés d'une ville comme Athènes, en un mot, fondant en une seule conception anonyme ces doctrines diverses, était ainsi parvenu à une idée de la nature, très semblable dans ses lignes essentielles au déterminisme évolutionniste de nos jours. Platon l'a très clairement exprimé: „Ils disent que le feu, l'eau, la terre et l'air sont les productions de la nature et du hasard, et que l'art (l'intelligence) n'y a aucune part: c'est de ces éléments absolument dépourvus de conscience qu'ont été formés ensuite ces autres grands corps, les corps terrestres, le soleil, la lune, tous les astres: et ces premiers éléments, portés là où chacun est tombé selon ses affinités propres et selon les combinaisons résultant nécessairement du mélange fortuit des contraires, du chaud avec le froid, du sec avec l'humide, du mou avec le dur, ces premiers éléments ont engendré toutes les choses que nous voyons, le ciel entier avec tous les corps célestes, les animaux et les plantes avec l'ordre des saisons que cette combinaison a fait éclore; le tout, disent-ils, non en vertu d'une intelligence ni d'aucune divinité, ni d'un art réfléchi, mais uniquement par nature et par hasard"[15]. Que si on demandait les raisons des lois mécaniques élémentaires d'où dérivait l'ordre cosmique, les philosophes naturalistes disaient qu'elles étaient éternelles, et que, par suite, il n'y avait pas à en chercher la cause. La matière, la masse infinie leur paraissait éternelle comme le mouvement et ses lois[16].

Rédaction des Techniques. — Nous avons dû rappeler la naissance de l'idée mère de toute systématisation théorique. Car elle a fourni, nous allons le voir, la condition sans laquelle les principes essentiels de la systématisation pratique n'auraient pu être compris. Mais pendant que ce procès se réalisait dans l'ordre de la science, un autre fait favorisait singulièrement la formation d'une philosophie positive de l' action: nous voulons parler de la

[15]) Platon: Lois X. 888, e. XII. 967 b. Dans le Philèbe, 29, a, cette même doctrine est attribuée à un ἀνὴρ δεινὸς qui ne peut être que Démocrite Cf. Aristote: De la génération des animaux. 742 b, 20. et Physique II. 4.

[16]) Aristote: Physique VIII, I.

condensation pour l' enseignement oral ou pour la rédaction écrite d'une multitude de connaissances pratiques disséminées à l'état de coutumes anciennes ou de récentes inventions. Nous avons montré dans la classe d'hommes appelés sophistes les auteurs principaux de cette condensation. Il faut ajouter que ceux-là mêmes qui se disaient ennemis des sophistes, quand le mot prit une acception défavorable, collaboraient à la même œuvre. Nous énumèrerons ces travaux: ils sont dignes de mémoire, ce sont les prototypes des innombrables manuels techniques qui encombrent les librairies modernes[17]). Le Gorgias[18]) nous apprend qu'un certain Mithæcos avait rédigé un livre sur la cuisine sicilienne. Aristote dans sa Politique[19]) assure qu'il y avait à Syracuse des professeurs de service domestique, des dresseurs d'esclaves: la plus humble des occupations avait donc quelque part trouvé des maîtres. Il y en avait dans les gymnases pour tous les exercices du corps. Protagoras avait écrit un traité sur la Palestre. L'équitation avait été l'objet d'un traité de Simon, que Xénophon cite au début du sien. Peut-être pouvons nous par le préambule du traité de Xénophon nous faire une idée de ce qu' était le préambule de la plupart des ouvrages de cette sorte. „Une grande pratique de l'équitation nous donnant à penser que nous en avons quelque expérience, nous voulons indiquer aux jeunes gens de nos amis la méthode que nous croyons la meilleure pour bien manier un cheval. Un traité d'équitation a été écrit avant le nôtre par Simon . . . Tous les points où nous sommes d'accord avec lui, nous ne les supprimerons pas dans notre ouvrage; nous avons, au contraire, le plus vif plaisir à les présenter à nos amis, convaincus que nous inspirerons plus de confiance toutes les fois que l'opinion de ce célèbre écuyer sera conforme à la nôtre. Quant à ce qu'il a omis, nous

---

[17]) C'est une chose assez bizarre que notre philosophie ignore jusqu' ici cette immense quantité de productions et ne comprenne dans son domaine que la morale et la politique. C'est comme si pour la philosophie de la connaissance la psychologie et la sociologie comptaient seules, à l'exclusion des sciences de la nature.

[18]) page 518b.

[19]) I II, 22.

essayerons d'y suppléer“[20]. Le même auteur, dans le traité sur l'Economie, parle de gens qui dissertent merveilleusement de l'agriculture en paroles, mais qui n'y entendent rien dans la pratique et prétendent (Xénophon considère cette prétention comme tout à fait vaine) qu'il est nécessaire de bien connaître la nature du sol pour être bon agriculteur. Ces gens sont évidemment des sophistes[21]). Aristote cite expressément les traités de Charès de Paros, d'Appollodore de Lemnos. Quel était le programme de ces traités, c'est ce qu'un passage du même auteur concordant avec celui de Xénophon nous permet de conjecturer: „Parmi les parties de l'art de la richesse qui sont utiles figure d'abord la connaissance pratique des biens qu'on peut posséder, savoir quels sont les plus avantageux, comment et en quel lieu on peut les obtenir: par exemple quelle nature de bien c'est que les chevaux, ou les bœufs, ou les brebis, et ainsi des autres animaux, qu'il faut être expert sur les avantages que peut offrir comparativement la possession des uns plutôt que celle des autres, sur ceux qui réussissent le mieux dans chaque localité, car tous ne réussissent pas également partout. Est utile ensuite la connaissance de la culture des terres, de celles qui sont propres soit aux ensemencements soit aux plantations, et des produits que peuvent fournir les abeilles, les poissons, le oiseaux, bref tous les animaux dont on peut tirer quelques ressources“[22]). Socrate dans les Mémorables[23]) paraît faire allusion à des ouvrages existants de metéorologie pratique: tous les almanachs, calendriers ou parapègmes n'étaient pas autre chose que des manuels de prévision du temps[24]). L'astrologie nautique attribuée par les uns à Thalès, par les autres à un certain Phocus de Samos, devait contenir également

---

[20]) Ἐπειδὴ, διὰ τὸ συμβῆναι ἡμῖν πολὺν χρόνον ἱππεύειν, οἰόμεθα ἔμπειροι ἱππικῆς γεγενῆσθαι . . . κ. τ. λ. Voir ses deux autres traités, l'un sur le commandant de cavalerie, l'autre sur la chasse, enfin l'Economique.

[21]) Economique, C. XVI.

[22]) Politique, I IV, 1 et 4.

[23]) I I. — Voir encore dans Mullach un long fragment sur la manière de découvrir les sources, attribué à Démocrite, à tort selon Zeller.

[24]) Voir un bon spécimen de ces prévisions du temps dans les fragments astronomiques de Démocrite réunis par Mullach.

des pronostics metéorologiques, imités des Egyptiens[25]. Vitruve nous apprend qu'un architecte qui faisait du temps d'Eschyle des décorations pour le théâtre d'Athènes a laissé le premier travail sur la scénographie: „A son exemple, ajoute-t-il, Démocrite et Anaxagore écrivirent sur le même sujet; ils ont enseigné comment on pouvait, d'un point fixe donné comme centre, si bien imiter la disposition naturelle des lignes qui sortent des yeux en divergeant qu'on parvenait à faire illusion et à représenter sur la scène de véritables édifices, qui peints sur une surface plane unique, paraissent les uns près, les autres éloignés"[26]. Il n'y avait pas seulement de nombreux traités de médecine, de gymnastique et, d'hygiène[27], dont la collection Hippocratique nous donne des spécimens authentiques (notre lecteur les connaît assez); il y en avait de Pharmacologie. Les Rhétoriques ou Arts oratoires (τέχνη ῥητορική) de Corax, de Tisias, de Gorgias, de Polus sont bien connues: Prodicus et Protagoras avaient écrit des ouvrages sur la valeur des mots et les synonymes[28]. Hippias avait donné une sorte de métrique et il possédait une technique de la mémoire ou art mnémonique sur lequel nous ne savons pas s'il avait rédigé quelque livre, mais qui avait contribué à sa réputation[29]; on voit le même discourir dogmatiquement de l' origine des sociétes, de la généalogie et de la biographie des grands hommes, de l'histoire des cités dans un but évidemment éducatif. Déjà Hippodamus avait écrit un ouvrage sur la politique, le premier qui ne vînt pas d'un homme du métier. Dionysodore et Euthydème avaient professé la stratégie avant de traiter de la vertu. Les ouvrages de Xénophon sur le commandant de cavalerie, sur la chasse, la Cyropédie elle-même appartiennent à une catégorie semi-pédagogique[30], semi-politique probablement connue avant lui. Aristote

[25] Cf. Tannery: Pour l'histoire de la science helléne p. 66—68.

[26] De l'Archit. Livre VII.

[27] Cf. Mémorables de Xénophon IV II, 19 et Gorgias, 448 b. — Iccus de Tarente et Hérodicus avaient étudié la Gymnastique et l'Hygiène. Sur Hérodicus v. Platon: Républ. III, 406 „μίξας γυμναστικὴν ἰατρικῇ."

[28] Cratyle 384 b. Cf. Protogoras 329 b et 335 e.

[29] 1er Hippias 368, a.

[30] Cynégétique XII et XIII.

nous laisse voir qu'il y avait de nombreux traités de l'art d'acquérir, et il discute manifestement, bien qu'il ne les nomme pas, l'opinion d'un grand nombre d'auteurs. L'Economie de Xénophon n'est vraisemblablablement pas la seule, ni la première. Il y eut un moment où c'était la prétention universelle des sophistes de communiquer aux jeunes gens les capacités nécessaires à la bonne administration de leur famille et de leur cité. Protagoras reproche à Hippias — d'après Platon — de jeter la jeunesse dans les études abstraites et de négliger l'enseignement de la valeur personnelle et civique. Il se vante d'y exceller; quand les cités sont malades, comme les maladies tiennent selon lui à un mauvais état de l'opinion, il se fait fort de les guérir en leur inspirant des opinions plus salutaires [31]). Il assure d'autre part aux cités une existence normale par une bonne éducation, source de la bonne politique. „Ce que j'enseigne, dit Protagoras, c'est l'intelligence des affaires domestiques, afin qu'on sache gouverner sa maison le mieux possible et des affaires publiques, afin qu'on devienne capable de parler et d'agir pour les intérêts de l'Etat. — Il me semble que tu veux parler de la politique et que tu te fais fort de former de bons citoyens? — C'est cela même, voilà de quoi je me vante" [32]). Prodicus promettait à ses disciples les mêmes avantages [33]). Gorgias avait opéré une classification des vertus que plus tard Aristote préféra à celle de Platon [34]). Dans son discours aux Jeux olympiques le sophiste de Léontium, si le fragment qui est donné sous ce titre est authentique, excitait la jeunesse à la vertu avec autant de conviction quoique par d'autres raisons qu' eût pu le faire Socrate. En dépit des reproches de Protagoras, Hippias d'Elis n'était pas moins que les autres protagoristes de la sophistique un grand prédicateur de vertu. Il s'était fait admirer, dit Platon, à

---

[31]) Sur cette thérapeutique des cités voir le Théétète, 166,a. nous verrons l'idée se transformer dans la philosophie Platonicienne, par exemple Gorgias 164 c. et 504 a; mais, dans le Théétète, Platon rapporte manifestement l'opinion de Protagoras.

[32]) Protagoras 318, e.

[33]) Répub. X. 600 c.

[34]) Politique I. v, 8.

Lacédémone, avec un discours de style très étudié sur les plus nobles vocations de la jeunesse et il apportait ce discours à Athènes pour le réciter dans les écoles. C'était un véritable sermon laïque, comme l'apologue de Prodicus. Et le même déclarait que son art embrassait le maniement des affaires privées et des affaires publiques[35]. Prodicus avait publié un excellent discours contre la crainte de la mort et une dissertation sur la valeur et l'emploi de la richesse, qui étaient des œuvres proprement morales[36]. Enfin Aspasie enseignait à ses amies dans des réunions si calomniées un ensemble de théories sur l'art de choisir un époux ou une épouse et de vivre heureux en ménage: ces théories nous ont été conservées par Xénophon et par Eschine dans le Socratique[37].

Il n'est donc pas douteux que, comme l'a dit Platon, il n'y ait eu vers le second tiers du Ve siècle tout un ensemble de cours et d'ouvrages roulant sur les principales techniques connues à cette époque, mis à la disposition du public[38]. A l'entendre, les maîtres et les écrivains qui avaient rassemblé toutes ces connaissances n'auraient eu pour but que d'embarrasser par des discussions captieuses les gens les plus expérimentés dans la pratique de ces arts et d'établir par là leur propre supériorité. Généralisée à ce point, l'accusation est insoutenable; elle ne s'applique qu' à un petit nombre de naturalistes dévoyés, nous le montrerons. Du moins nous y trouvons une preuve du caractère critique, c'est à dire déjà quelque peu philosophique de ces essais. C'est ainsi, en effet, c'est par la fusion progressive des vues partielles échangées dans de telles discussions que des vues plus générales ont pu se dégager et que se sont dessinés les premiers linéaments d'une technologie positive, naturelle.

Théorie du succès dans l'Art. — Appuyés sur la connaissance des lois de la nature, qu'ils assimilent aux effets certains des mécanismes artificiels, les philosophes découvrent que partout où de telles lois sont reconnues, l'action de l'homme est sûre du

---

35) 1er Hippias 286 a, 282 b.

36) Zeller, vol. II p. 492.

37) Voir le livre de Becq de Fouquières sur Aspasie.

38) Sophiste 232. c.

succès. Qu'il s'agisse des effets à produire sur les volontés ou qu'il s'agisse des effets plus simples à obtenir des agencements de la matière, celui qui connait la consécution des phénomènes n'a qu' à pousser les ressorts qui les meuvent pour en déterminer l'apparition. Celui qui sait peut, et le pouvoir est en raison du savoir. C'est ce que dit avec force Hippocrate. C'est ce qui résulte de tous les passages de Platon où la confiance des sophistes et de tous les autres praticiens dans l'efficacité de leur art est exposée[39]). Xénophon n'est pas moins explicite; il fait dire à Socrate[40]) au moment même où celui-ci reproche aux sophistes de porter leur curiosité jusque sur les phénomènes célestes: „Que veulent-ils donc? Ceux du moins qui étudient les phénomènes humains sont sûrs de pouvoir réaliser pour eux et pour les autres les phénomènes dont ils ont la science; ceux-ci espèrent ils, grâce à leurs recherches sur les phénomènes célestes (divins), quand ils sauront à quelles lois (*ἀνάγκαις*) chacun de ces phénomènes est soumis, pouvoir produire à leur gré les vents, les pluies et la température? ou bien la connaissance pure de ces phénomènes leur suffit-elle?“ La connaissance des causes engendrait donc certainement d'après l'opinion générale la capacité de produire les effets; elle ne pouvait pas avoir d'autre but; cette conviction dont nous avons vu les théoriciens de la médecine profondément pénétrés était commune à tous les philosophes naturalistes. Ce n'étaient pas les limites du pouvoir de l'homme qui les frappaient, c'était son étendue. Tous les phénomènes leur paraissaient accessibles à la science en tant que naturels. L'explication causale était à leurs yeux une première main-mise de l'activité humaine, un gage de son prochain empire sur les phénomènes non encore dominés. Et ils auraient sans doute répondu à Socrate que les phénomènes mêmes que l'on ne peut ni suspendre ni modifier deviennent maniables dès qu'on les prévoit; on peut, par exemple, en différant un voyage sur mer, éviter la tempête annoncée à temps. Nous avons vu d'ailleurs que la divination

---

[39]) Dans le Protagoras, par exemple, en 345 a; 348 e et 349. Cf. même dialogue 319 b.

[40]) Mémorables I, I. 15. cf. III, 9.

elle aussi apportait un soulagement aux inquiétudes de l'homme en lui ouvrant une perspective sur l'avenir et même seulement en lui expliquant le passé.

Négation de la divination. Le grand, l'unique moyen d'éviter les mille maux qui menacent la vie humaine et de s'assurer le bonheur était jusque-là la divination. Ces divers modes de consultation de la divinité étaient avec les sacrifices l'essentiel de la religion et encore les sacrifices tendaient toujours à l'obtention d'un secours divin. Un homme qui ne consultait pas les oracles était un impie et réciproquement pour prouver la dévotion de Socrate aux Dieux de la cité, Xénophon insiste avant tout sur ce fait que ses consultations étaient notoires μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανὴς ἦν [41]). A partir de ce moment, chez tous ceux qui étaient touchés de l'influence sophistique ou naturaliste, toute confiance dans l'efficacité de la divination disparaît. Il n'y a pas de négation formelle de la divination dans les fragments de leurs livres qui nous ont été conservés [42]); mais leur silence à cet égard signifie sans aucun doute que toute déclaration publique était superflue. Personne dans le milieu pour lequel étaient rédigés leurs livres ne croyait plus à l'intervention des Dieux dans les affaires humaines. Platon le dit dans les Lois [43]) et les poètes comiques nous fournissent sur ce point des témoignages aussi nombreux que décisifs [44]). D'ailleurs le discrédit dans lequel étaient tombés les prêtres, dispensateurs des avertissements, des conseils et des secours divins, discrédit qui coïncide avec l'importance croissante des hommes de l'art, ne s' explique que par la certitude qui commençait à se répandre de l' impuissance de la divination. Platon lui-même s'associera à la condammation des sentiments intéressés que tout le monde prêtait aux ministres des divers cultes, même de celui pour lequel le philosophe eût dû avoir le plus de faveur, le culte orphique [45]). Enfin, qui niait les Dieux niait la divination

---

[41]) Mémor. I ɪ, 2.

[42]) Sauf peut-être le fragment 48 de Démocrite (Mullach).

[43]) X, 886 e et 888 c. —

[44]) Couat, Aristophane chap. VI p. 247 et suivantes.

[45]) République liv. II. 364 b.

et les déclarations antireligieuses ne manquent pas dans la littérature sophistique.

Distinction de l' art avec la nature. — L'art (τέχνη) suffit désormais à fonder le bonheur de l' homme. L'action éclairée par l'expérience (ἐμπειρία) selon le langage de quelques-uns, par la science en général selon le langage d'autres auteurs, étant assurée du succès, peut se passer de tout secours étranger. La rhétorique de Polus débutait par ces fières paroles: „Il y a dans l'humanité bien des arts trouvés par l'expérience, car l'expérience fait que notre vie marche sous les lois de l'art, tandis que le défaut d'expérience (l'ignorance) la laisse errer au gré de la fortune (τύχη) Or les divers arts sont pratiqués par des hommes de valeur diverse et les plus importants sont cultivés par les plus dignes: la rhétorique est de ceux-là". Et Démocrite disait: „On n'arrive à l'Art et à la sagesse que par la science" — „Toute faute dérive de l'ignorance du meilleur"[46]). La τέχνη est donc nettement distinguée de la fortune, de la τύχη, c'est-à-dire de l'action qui faute de science, aboutit sans doute par hasard, mais le plus souvent échoue. Par l'art c'est-à-dire par l'action méthodique, l'homme s'empare de l'avenir, se rend maître de la destinée et devient sa propre Providence. Et non seulement l'individu qui sait soustraire la vie au hasard, il y peut soustraire la vie des autres, car les habiletés techniques fondées sur la science sont transmissibles; elles se communiquent par l'enseignement à tous ceux qui suivent les leçons de l'homme de l'art; la naissance des habiletés de même sorte ne dépend donc pas du bon plaisir des Dieux; elle dépend seulement de la bonne volonté et de l'attention du disciple[47]).

Au fond, en distinguant ainsi l'Art de la Fortune, en affirmant la supériorité de l'un sur l'autre, les philosophes distinguent pour la première fois le volontaire de ce qui n'est pas lui, ils affirment la puissance de la volonté humaine sur le monde. Ce que l'on appellera plus tard la liberté et qui n'est que la volonté sous sa

---

[46]) Frag. mor. 131 et 116.

[47]) Protagoras 319 b. et 345 a.

forme la plus haute, prend conscience de soi grâce à l'opposition jusqu' ici à peine ébauchée de ces idées de nature et de fortune d'un côté, d'institution ou d'art de l'autre. C'est ce que nous montre le passage suivant du Protagoras de Platon, évidemment historique: „Je vais maintenant, dit Protagoras, essayer de démontrer que les hommes ne regardent cette capacité, ni comme un don de la nature, ni comme un effet du hasard (οὐ φύσει εἶναι, οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'étude (ἐπιμελείας). Car pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les réprimande, ne leur fait des leçons, ne les châtie afin qu' ils cessent d'être tels; mais on en a pitié. Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille, ou de complexion faible? C'est que personne n' ignore, je pense, que les bonnes qualités de ce genre, ainsi que les mauvaises viennent aux hommes de la nature et de la fortune. Mais pour les biens qu'on croit que l'homme peut acquérir par l'application (ἐπιμελείας), l'exercice (ἀσκήσεως) et l'instruction (διδαχῆς), lorsque quelqu' un ne les a point et qu' il a les vices contraires, c'est alors que la colère, les châtiments et les réprimandes ont lieu. Du nombre de ces vices sont l'injustice, l'impiété et, en un mot, tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si l'on se fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et par l'étude. En effet, Socrate, si tu veux faire réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchants et sur ce que peut cette punition, tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'acquérir la vertu (παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετήν). Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice par la seule raison qu'il ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée, car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit fait, mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque

punit par un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation (παιδευτήν): aussi se propose-t-il pour but en punissant de détourner du vice. Tout ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier, soit en public, sont dans cette persuasion. Or tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que personne. Donc suivant ce raisonnement, les Athéniens ne pensent pas moins que les autres que la vertu peut être acquise et enseignée (παρασκευαστὸν καὶ διδακτόν)"[48]). On en était venu ainsi à reconnaître dans le monde deux catégories de choses ou de manières d'être, d'une part les qualités des corps, mollesse et dureté, légèreté et lourdeur, longueur, largeur et volume; d'autre part les qualités de l'intelligence, opinions, prévisions et souvenirs, raisonnements, désirs, caractères, mœurs, volontés[49]). Les premières, constituaient la nature φύσις, qui était régie par la fortune τύχη et le hasard τὸ αὐτόματον. L'idée de fortune, d'abord personnifiée et divinisée, s'était longtemps confondue avec la faveur sans raison des Dieux pour certaines personnes et certains actes, avec le génie tutélaire, δαίμων des uns et des autres; puis peu à peu cette idée s'était dépouillée de ses éléments anthropomorphiques; on ne voyait plus dans la fortune que la réussite non intentionnelle de séries diverses de faits nécessaires produisant sans but des effets définis, avantageux ou nuisibles à l'homme, et la τύχη s'etait identifiee au τὸ αὐτόματον, la fortune au hasard[50]). Tout produit de la nature était donc l'œuvre du hasard. Au contraire les secondes qualités constituaient le monde humain, caractérisé par la réflexion, la prévision, la subordination des moyens aux fins, l'intervention d'un pouvoir personnel posant

---

[48]) 323 b. Traduction de M. Fouillée, modifiée légèrement.

[49]) Platon: Lois X, 892 b et 896 e.

[50]) F. Allègre: Etude sur la déesse grecque Tyché 1889, chap VI et Teichmüller: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe 1878. Cette transformation de l'idée de τύχη se poursuit d'Anaxagore, qui déclare encore la τύχη impénétrable à la raison humaine ὡς θεῖόν τι οὖσα καὶ δαιμονιώτερον (Aristote, Phys. II ix, 10) à Démocrite qui disait (fragm. 14): „Les hommes ont imaginé la fortune pour excuser la faiblesse de leur volonté". Platon et Aristote s'accordent d'ailleurs pour enlever tout pouvoir et toute réalité personnelle à la Fortune.

à son usage un ordre de choses nouveau. Ce pouvoir c'était l'art τέχνη ou la loi, l'institution, l'arbitre régulateur νόμος, en d'autres termes la volonté individuelle ou collective θέσις, συνθήκη [51]). Et on admettait que l'art pouvait se servir librement de la nature, la volonté de la nécessité: on sentait pour la première fois que l'homme était une chose distincte, source de changements et même de créations durables dans le monde, non la continuation, le prolongement des impulsions de la nature assimilée avec la volonté des Dieux. L'homme reconnaissait son œuvre dans les relations sociales et les productions de l'art qu'il avait inconsciemment projetées hors de lui et attribuées à une activité étrangère. [52]).

---

[51]) Cratyle 384d.

[52]) Voir ce qui est dit de la projection organique dans le chap. II de la Technologie physico-théologique „Etat des Techniques correspondant" Rev. ph. vol. XXX p. 295.

XVIII.

Das natürliche System der Geisteswissenschaften im siebzehnten Jahrhundert.

Fünfter Artikel

von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Ein zweites Motiv der neuen Religiosität war ebenfalls durch Verhältnisse bedingt, welche aus dem weltlichen geistigen Leben herüberwirkten. Der aristokratisch-intellektualistische Gedankenbau, welchen der Realismus von Anselm und Abälard bis zu Albert und Thomas errichtet hatte, war aufgelöst. Wille und Kraft wurden in der ganzen philosophischen und praktischen Litteratur dem Bild und dem Denken gegenüber betont. Mit dem neuen Arbeitstreiben in den deutschen Städten entstand überall tiefes Sinnen über das Leben und über die menschlichen Dinge. Hiervon ist der symbolische Charakter vieler damaliger deutschen Werke die Folge. Die anmuthendsten Dichtungen des Hans Sachs sind ernsthafte und scherzhafte Allegorien, deren Gegenstand das Leben ist. Die tiefsten Schöpfungen Dürers sind symbolische Blätter und Gemälde, die gleichsam in einer Bildersprache über das Leben und den Menschen in ihren höchsten Bezügen reden. In diesem Zusammenhang empfing auch das Nachdenken über die allgemeinsten und tiefsten Probleme religiöser Natur bei den Reformatoren einen anderen Charakter. Der theologische Philosoph des Mittelalters lebte in aristokratischer Contemplation, so verfolgte er den Weg der Griechen, er ergänzte aus ihnen die physische Weltconstruktion durch einen intelligiblen und transcendenten Kosmos. Er stellte

dem Reich der physischen Substanzen eines der geistigen Substanzen gegenüber. So nahm er das seelische Selbst in den Zusammenhang der Bildlichkeit des Universums auf. Nun aber versenkte sich der Sohn des grübelnden Nordens in die Unsichtbarkeit des religiös-moralischen Processes. Eben das Lebendigste dieser erfahrenen Kraft wollte er sich zum Bewusstsein bringen. Alles Sinnliche, Bildliche eines universalen Weltzusammenhangs, alle intellektuellen Züge des Kosmos und alle Vernunftwissenschaft der Jahrtausende liess er auf diesem seinem einsamen Wege hinter sich zurück. Der germanische Geist löste sich los von der Bildlichkeit des religiösen Vorstellens, welche als das Erbe Griechenlands die theologische Methaphysik der abendländischen Völker beherrscht hatte. Den Ausdruck dieser Richtung hat man in den ursprünglichen wissenschaftlichen Aeusserungen der Reformation zu suchen. Von diesen ist die weitaus klarste und entschiedenste der berühmte Satz in der ersten Auflage der Glaubenslehre Melanchthons. Christus erkennen heisse, seine Wohlthaten erkennen, nicht aber seine beiden Naturen und seine Menschwerdung. In demselben Sinne liegt, dass die Sicherheit gegenüber der Welt auf das Zutrauen zu Gott gegründet wird, dieses aber auf die specifisch christlichen Heilserfahrungen. Nichts bezeichnet schärfer den Gegensatz dieser religiösen Auffassung des kosmischen Zusammenhangs zur natürlichen Theologie. Und in derselben Richtung liegt der Ersatz des idealen Vernunftzusammenhangs der Heilsökonomie im katholischen System durch das nackte Verhältniss des göttlichen Willens zu den menschlichen Willenseinheiten in der Gnadenwahl. In diesem Dogma zieht die Theologie des Duns Scotus und der Nominalisten ihre äusserste Consequenz.

Ein drittes Motiv ist in der neuen Religiosität der Reformation bemerkbar. Der religiöse Genius Luthers war auch in Bezug auf dieses Motiv vorbereitet, innerlich erfüllt und äusserlich getragen von einer Veränderung der europäischen Gesellschaft, wie sie seit dem Zeitalter des entstehenden Christenthums so tief reichend und so umfassend nicht stattgefunden hatte.

Das aristokratische Gefüge der mittelalterlichen Ordnung in Feudalität und Priesterherrschaft wurde eben zu dieser Zeit durch

neue Kräfte von innen auseinander gesprengt. Die bürgerliche Arbeit schuf in den Städten neue vornehme und mächtige Existenzen, vor Allem aber einen Arbeitszusammenhang in grösseren industriellen Bevölkerungen. In den fürstlichen Verwaltungen machten sich ausschliesslich weltliche Gesichtspunkte geltend. Entdeckungen und Erfindungen gaben dem menschlichen Geist ein neues Gefühl seiner Grösse und seiner grenzenlosen Zukunft. Der Humanismus entband aus den Werken der Alten das Bewusstsein des Werthes und der Autonomie der Person. Unter solchen Umständen vollzog sich eine Umwerthung aller Werthe. Dieselbe wurde begünstigt durch die Auflösung der mittelalterlichen realistischen Metaphysik. Sie wurde gefördert durch die Betonung von Wille, Kraft und selbständiger Person. Wie wäre es nun anders möglich gewesen, als dass bei dieser Umwerthung aller Werthe der religiöse Gesichtspunkt zur Geltung gelangte, welcher noch das ganze geistige Leben beherrschte. Die Arbeit des Gemüthes, in welcher Luther dies vollbrachte hat in Deutschland nicht ihres Gleichen.

Der Mönch oder Priester der katholischen Kirche wollte Gottes Werk thun und Christus in sich nachleben, dies aber unter Loslösung von den gewöhnlichen Geschäften der Welt, durch eine künstliche und statutenmässige Ordnung der Handlungen. Luthers germanische Aktivität fand sich abgestossen von jedem Werke ohne wirkende Kraft, von jeder Arbeit ohne Leistung. In der Weltthätigkeit selbst, in dem Berufsleben erfasste er den von Gott gegebenen Spielraum für die im Glauben enthaltene Kraft.

Der römische Katholik stand unter dem Imperium der Kirche, er gelangte nur durch die Kirche zu Gott. Der Sohn des Bergmanns kannte keinen Besitz, der nicht selbst erarbeitet wäre, keinen Ablass, keine Fides implicita, keinen Unterthanengehorsam in Glaubenssachen. Einsam hatte er mit dem Unsichtbaren gekämpft und ganz allein mit sich und Gott hatte er den Sieg errungen.

Der Papst in Rom beherrschte ein geistliches Reich; in diesem fliessen von dem erhöhten Christus, der Maria und allen Heiligen her göttliche Kräfte und Güter durch die ganze Hierarchie

bis zu dem geistig verwahrlosten, Gebete gedankenlos nachplappernden Mann im Winkel der Kirche, der nach dem Messopfer hinschaut. Daher gehören denn auch die religiösen Leistungen mit Recht diesem Herrschaftsbezirke an. Alles weltliche und moralische Gut, der ganze Schatz des überschüssigen Verdienstes Christi und der Heiligen, ist Eigenthum der Kirche. So entsteht ein geistliches Reich im Unterschied vom weltlichen Reich, mit Gütern reichlich ausgestattet, das ganze Leben der einzelnen Christen sich unterwerfend. Da war es nun ein unermesslicher Fortschritt, dass für Luther die Organisation der Bethätigung des Glaubens in der weltlichen Gesellschaft und deren Ordnung gelegen war. Jeder Beruf und jedes weltliche Amt war ihm eine Funktion der in dieser Organisation wirkenden religiös-sittlichen Kräfte. Auch hiermit betrat er einen Weg, der ins Dunkle führte und dessen Ende auch heute nicht abzusehen ist. Die landeskirchlichen Verfassungen sind so wenig die Erfüllung des kirchlichen Ideales von Luther als die Dogmen des 16. und 17. Jahrhunderts die Erfüllung seines theologischen Ideals. Ich habe früher gezeigt, dass in dieser allgemeinen Bewegung die neue Werthbestimmung des Lebens unter dem religiösen Gesichtspunkte angelegt war, zu welcher Luther gelangt ist. Es ist das Verdienst Ritschls, die Bedeutung dieses neuen Lebensideals für die Reformation nachgewiesen zu haben; aber wie er gern die religiöse Entwicklung von dem Zusammenhang der Kultur isolirt, erkannte er nicht, dass diese neue religiöse Werthung des Lebens aus dem Fortschritt der deutschen Gesellschaft entsprang; neben und um Luther sind viele kraftvolle, ernsthafte und fromme Menschen zu derselben neuen Werthgebung gelangt. Germanische Activität, gesteigert durch die Lage der Gesellschaft, als ein Wille wirklich etwas zu thun, Wirklichkeiten zu schaffen, den Sachen in dieser Welt genug zu thun, macht sich in dieser ganzen Zeit wie in Luther geltend. Der Glaube wirkt hier in jedes Haus, wo eine Mutter ein Kind behütet, in jedes ehrliche Werk eines Handwerkers, in die Zelle des studierenden heiligen Hieronymus. Er vollbringt in all Diesem das eigentliche Werk Gottes in der Welt. Der Ausdruck hiervon ist der Begriff der christlichen Vollkommenheit in der

Augsburger Confession. In dieser wird nachdrücklich erklärt, dass die Entäusserung von Familie und Eigenthum dem ächten Begriff der christlichen Vollkommenheit fremd sei. Es ist für die ethischen Artikel derselben die gemeinsame Grundlage, dass die göttliche Ordnung in Staat, Ehe und Familie gegeben sei. Insbesondere aber wird der Gegensatz zwischen den äusseren Werken, welche nichts wirken und der Arbeit am Wirklichen, im Beruf entwickelt[1]). Hiermit sind dann die Stellen der Apologie der Augsburger Confession im Einverständniss, welche in das Wirken im Beruf die christliche Vollkommenheit setzen[2]).

Suchen wir den Gegensatz zwischen beiden Confessionen tiefer noch als er in diesen Bekenntnissschriften sich ausdrückt, zu fassen. Die katholische Religiosität beruht auf dem grossen Impuls, dass der Mensch von sich loskommen will. Sie löst gewissermassen die Substanz der Person auf und behält nur einen Theil der Menschennatur, das Nacherleben Christi, das schmelzende Gefühl der Liebe und die Contemplation, als werthvoll zurück. In diesem fühlt sie sich eins mit der Gottheit. Und da Gott in der Kirche die Organisation seines Wirkens auf die Welt hat, da eben in der Kirche Reinheit, Liebe, Opfer, Contemplation, als Wesensäusserung Gottes, ihre organisirte Existenz haben: so ist die Hingabe an diese Kirche von dem Vorgang der Genugthuung und Heiligung unabtrennbar. Die Religiosität Luthers wehrt sich gegen den Schnitt in die ganze und lebendige Menschennatur, durch welchen die Passionen von dem Gottverwandten losgelöst werden. Sie setzt dem mönchischen ein menschlich volles Ideal gegenüber, welches die ganze mensch-

[1]) Vgl. besonders die Artikel vom bürgerlichen Wesen und der weltlichen Obrigkeit, vom Glauben und guten Werken, dass man gute Werke soll und müsse thun, von Klostergelübden. „Ueberdas ist dieses ein grosser schädlicher Irrthum, dass christliche Vollkommenheit stehen soll in Weise und Werken, die Menschen selbst erwählen; als: nicht ehelig sein, nicht Eignes haben, Gehorsam in sonderlichen Kleidern und Speise. Christliche Vollkommenheit ist: erstlich Gott fürchten und doch vertrauen dass wir einen gnädigen Gott haben und Christus wollen, und in solchem Glauben zunehmen und ihn üben, Gott anrufen, Hilfe von Gott erwarten in allen Sachen, und äusserlich gute Werke, so Gott geboten hat, thun, ein jeder nach seinem Beruf."

[2]) Stellen bei Ritschl Pietismus I 40.

liche Lebendigkeit in das religiöse Verhältniss aufnimmt und in ihm zur christlichen Vollkommenheit erhebt. Dort Devotion und Gehorsam, in welchen das freie Gefühl und Wirken des in sich gegründeten und selbständig gerichteten Wollens aufgehoben wird. Hier ist nach Luthers Schrift von der christlichen Freiheit der in das Vertrauen zu Gott aufgenommene und durch ihn bestimmte Wille nunmehr der ganzen Welt gegenüber seiner Kraft und seines Rechtes gewiss, in eigener Art Gottes Werk in der Welt zu wirken. Eben weil er eine transscendente Kraft in sich fühlt, weiss er sich frei. Dort die Verneinung des im Willen gegebenen Strebens nach einer Sphäre seiner Herrschaft im Eigenthum; hier das klare Bewusstsein, dass unsre willentliche Lebendigkeit erstarren müsste ohne solche Sphäre ihrer Herrschaft. Ueberall derselbe Gegensatz gegen die Ideale des apostolischen Zeitalters und des Mönchthums.

Von diesen allgemeinen geschichtlichen Momenten wenden wir uns nun zu dem religiösen, kirchlichen, rituellen und theologischen Zusammenhang, in welchem die reformatorische Religiosität sich ausbildete. Wir versetzen uns in das Augustiner Kloster zu Erfurt und in die Räume der Universität zu Wittenberg. Die ganze Disciplin und Technik der katholischen Kirche strebte, die Schrecken der diesseitigen und jenseitigen Strafen und die Mittel der Kirche, gegenüber der göttlichen Strafgerechtigkeit, zu vermehren. Spezialisirte Lehren von den mannichfachen Strafen der Hölle und des Fegefeuers waren den Sünden angepasst. Dies war, wie wir heute aus der Apokalypse des Petrus erkennen, ein altes Erbgut der priesterlichen Technik, mag es nun von den religiösen Genossenschaften der Griechen oder aus der ägyptischen Priestertechnik gekommen sein.

Dieser Apparat jenseitiger Strafen wurde durch Dichtung und bildende Kunst dem mittelalterlichen Menschen vertraut und sinnlich glaubwürdig gemacht. Das grösste Gedicht des Mittelalters liess mit romanischer Bildkraft die Unterwelt so erblicken, dass man in ihr wie in den Strassen von Paris oder Rom sich heimisch fühlen konnte. Die jenseitigen Strafen ergänzte die Kirche durch zeitliche, und sie bildete sich in der Inquisition ihr furchtbarstes Instrument aus. Dieser ganze Apparat war aber in einem Medium

der Zeit thätig, das ihm conform war. Es war eine gewaltthätige, blutige Welt. Hinrichtungen waren etwas Tagtägliches; sie wurden mit ausgesuchter Grausamkeit specialisirt. Die Tortur war im Gerichtsverfahren am Werk, das Rad beim Vollzug des Todesurtheils.

In demselben Dienste als dies Strafverfahren stand die Heilsmittellehre der Kirche. Sie ist mit derselben symbolisierenden Kraft bildlicher Phantasie durch Dogma, Ritus und Sacrament durchgeführt worden.

Es handelte sich in ihr nicht um Aneignung von tieferen religiösen und sittlichen Einsichten, sondern um den Erwerb von Gütern, welche in dem Besitz der Kirche waren und deren Austheilung dieser oblag. Verfassung und Ritus enthalten die Regeln, nach welchen der Schatz der Kirche von ordnungsmässigen Organen verwaltet und ausgeteilt wird. Beichte, Bussdisciplin und Sacrament sind die Ordnungen, in welchen die Güter der Kirche angeeignet werden.

Hieraus ergiebt sich, warum Luther nicht mit Erasmus auf den Christus der Evangelien, auf dessen göttliches Vorbild, auf die Aneignung seiner Lehre und die Nachfolge seines Lebens zurückgehen konnte, vielmehr allein in der Lehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben seinen inneren Frieden zu finden vermochte; warum in Zwingli ein ähnlicher Vorgang selbständig stattfand, und auch Melanchthon von dieser Rechtfertigungslehre überzeugt wurde. Eben weil Erasmus ausserhalb der ganzen kirchlichen Technik stand, konnte er wohl einer ferneren Zukunft den Weg weisen, aber nicht die Gegenwart erfüllen. Es bedurfte einer Stellung, welche aus einem ganz internen Verhältniss zu dieser katholischen Heilsdisciplin hervorging, die sie gleichsam von innen überwand. Alles, was von äusseren Momenten unserem Reformator den Paulus nahe brachte, ist nur Gelegenheitsursache gewesen.

Das wesentliche war eine in den Zellen der Klöster und an den Altären der Kirchen stattfindende Entwicklung. Die Corruption der Kirche und andererseits die Entwicklung des weltlichen Geistes hatten zur Folge, dass die kirchlichen Ordnungen als unfähig, die Genugthuung, die Aufhebung der Strafen, die Vermittlung der

Seligkeit herbeizuführen, erkannt wurden. Die Person suchte ihren eigenen Weg zur Versöhnung mit Gott. Sie fühlte ihre eigene selbständige Kraft. Sie traute nicht mehr den Kräften der priesterlichen Technik. Wie die Humanisten ihren Cicero lasen, so las der religiös bewegte Mensch die von den Humanisten neu eröffneten heiligen Schriften. Und da fand sich nun auch eine Anweisung, gegenüber der Strafgerechtigkeit Gottes die Versöhnung zu erlangen. In dieser Anweisung stand nichts von den Heilsgütern der Kirche, von den Verdiensten Christi und der Heiligen, von der mönchischen Disciplin, kurz von dem ganzen Straf- und Heilsapparat der Priesterkirche. Es war ein ungeheurer Moment, als das christliche Bewusstsein, erleuchtet von humanistischem Wissen und humanistischen Methoden, die gänzliche Discrepanz der katholischen Priestertechnik von der paulinischen Rechtfertigung durch den Glauben erkannte, als aus den paulinischen Briefen die Unabhängigkeit der Person in dem religiösen Process sichtbar wurde. Wol liegt unter einem allgemeinen Gesichtspunkt die religiöse Macht des Paulus darin, dass alle religiösen Urideen der Menschheit, alle die Zeit Christi erfüllenden religiösen Potenzen unter der leitenden Idee des Christenthums von ihm vereinigt wurden. Aber was auch Paulus von religiösen Ideenmassen im Zeitalter Luthers in Bewegung setzte — und auch Luther lebte ja in dieser historischen Continuität und Fülle der religiösen Motive, wie jeder religiös schöpferische Mensch —: es war doch alles dem internen kirchlichen Problem untergeordnet, wie der göttlichen Strafgerechtigkeit nach Erkenntnis der Insufficienz des kirchlichen Apparates Genugthuung verschafft und so die Versöhnung mit Gott herbeigeführt werden könne. An dem Faden der Begriffe von Erbsünde, Gesetz, Opfer Christi, Genugthuung, Versöhnung mit Gott sind alle paulinischen Begriffe für die Reformatoren zu einem wirksamen Ganzen verbunden. Nun versteht man, warum nur in Paulus die Antwort auf die nächste religiöse Frage, wie sie die Lage des Catholicismus stellte, enthalten war.

Es fehlt noch ein Glied in unserer Beweisführung. Es ist zu zeigen, dass die Strafen des Jenseits, die Strafgerechtigkeit Gottes,

die Realität der Sünde zu dieser Zeit noch eine Macht über die Gemüter besassen, welche die Ueberwindung der realen Gewalt der Sünde, die Genugthuung gegenüber der Strafgerechtigkeit immer noch als Mittelpunkt des christlichen Heilsvorgangs erscheinen liessen. Diesen Nachweis habe ich an einem Hauptpunkte durch meine Auszüge aus den philosophischen Schriften Melanchthons geliefert. Aus diesen sieht man, wie für einen so hoch stehenden Geist, der das Wissen der Zeit in solchem Umfang beherrschte, doch der Teufel und seine Gesellen, die Bündnisse mit diesem, die von ihm ausgehenden Verführungen, das Erscheinen Abgeschiedener auf der Erde, die magischen Beziehungen der Gestirne auf das Schicksal, überhaupt aber eine beständig fortdauernde Magie im Universum volle Realität hatten. Dieser Nachweis ist in Uebereinstimmung mit dem, was wir von Luther wissen, und er ergänzt dasjenige, was über den Aberglauben bei den Durchschnittsmenschen jener Tage gesammelt worden ist [3]). Auch habe ich versucht, zu zeigen, wie eben die Zersetzung des mittelalterlichen Systems eine Verstärkung alles Aberglaubens im 15. und 16. Jahrhundert zur Folge hatte. Zugleich empfing derselbe eine neue Form und eine neue Kraft, indem diese grossen, activen, kämpfenden, germanischen, religiösen Naturen Alles, was ihrem Wirken für das Reich Gottes entgegenstand, mit einer halb erhabenen, halb grotesken Phantasie in dem Reich des Teufels und seiner Gesellen personificirten. Es war, als ob der stammesverwandte, actionsmächtige Religionsglaube der Parsen von den beiden einander bekämpfenden Reichen wieder bei diesen Germanen des 16. Jahrhunderts auflebte. So haben sich später Gustav Adolf, Cromwell und seine Reiter und die Oranier als Soldaten im Dienste des Reiches Gottes und im Kampf gegen das Reich des Antichrist gefühlt.

Auch hatten die sich regenden Zweifel an der Realität der heiligen Geschichte keine Spur von Einfluss auf Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin und ihre Anhänger. Noch war die ganze

---

[3]) Zuletzt noch in Lecky's Geschichte der Aufklärung in Europa, übers. von Jolowicz I, 40 ff. 108 ff. Für Luthers Glauben an den Teufel, Dämonen, Hexen bilden die Tischgespräche die Hauptquelle.

Kunst ein beständiger sinnfälliger Beweis für die Realität dieser Historien. Die Oster- und Weihnachtsspiele, die kirchlichen Feste, die überragenden Thürme der Dome in den engen Städten, die kirchliche Musik, die Bilder, welche die Wände der Kirchen und der Privathäuser bedeckten: alles sprach von dieser Einen Wirklichkeit. Das Naturerkennen besass noch kein Hilfsmittel, die Schwierigkeiten dieser wunderbaren Erzählungen aufzuzeigen. Der allgemeine Begriff eines lückenlosen und notwendigen Causalzusammenhangs, wie ihn von der Stoa her seit Laurentius Valla kühne Italiener erneuerten, konnte noch, wie wir sahen, unschwer durch die Metaphysik der neuen Scholastik und des Melanchthon, die von der Freiheit des göttlichen Willens ausging, zur Seite geschoben werden. Ueberzeugen doch die Menschen immer nur Schlüsse aus Erfahrungen, nicht allgemeine Speculationen. Und ebenso besass historische Auslegung und Kritik in jenen Tagen noch nicht die modernen Methoden, welche wie scharfe Instrumente eine Zergliederung der vorhandenen Tradition herbeizuführen im Stande waren. Die Zeugnisse, welche wir über den religiösen Zweifel jener Tage vorgelegt haben, erweisen, dass noch niemand vom Verdacht zu einer Prüfung im Einzelnen fortzuschreiten die Hilfsmittel besass. Ja gerade indem die Schriften des späten Alterthums mit humanistischem Glauben gelesen wurden, fand man sich überschüttet von Uebernatürlichem und Wunderbarem.

V.

In diesem geschichtlichen Zusammenhang kann nunmehr der Charakter der altprotestantischen Dogmatik erklärt und ihr geschichtlicher Wert bestimmt werden. Ihren Mittelpunkt bildete nicht das metaphysische Schauspiel von Trinität, Weltschöpfung und Menschwerdung, sondern nach dem Typus des Paulus der religiös sittliche Process der Aneignung des Glaubens und der Wirkungen desselben. Dieser Process bildete schon den Gegenstand der paulinischen Episteln, insbesondere des Römerbriefes. Er war im Zeitalter des Paulus durch keine schriftliche Ueberlieferung vermittelt gewesen. Jetzt aber in dem Zeitalter Luthers bildete seine Grundlage die Durchdringung und Aneignung des in

den biblischen Schriften Enthaltenen, besonders das Wiedererleben des von Paulus vorbildlich durchgemachten Glaubensvorgangs. So beruhte die protestantische Dogmatik auf der unlöslichen Verbindung schriftlicher Documente mit einer inneren Bezeugung der in ihnen enthaltenen Kraft, selig zu machen. Hierin liegt eingewickelt ihr ganzes Problem. Diese Dogmatik musste die Bestandtheile des Glaubensvorgangs analysiren und dessen objective und subjective Voraussetzungen entwickeln.

In diesem Sinne war die erste Ausgabe der Glaubenslehre Melanchthon's die dem wahren protestantischen Geiste am meisten entsprechende dogmatische Schrift. Wie Luther von Paulus ausgegangen war, so entstanden diese „theologischen Hauptartikel" aus Vorlesungen über den Römerbrief. Diese hatten allmählich eine immer reifere und ausgebildetere Gestalt erhalten, 1520 waren sie dann handschriftlich bekannt geworden, hieraus nahm Melanchthon den Anlass, sie zu einer Darlegung der Hauptartikel der christlichen Religion zu erweitern, und im Sommer 1521 die kleine Schrift zu veröffentlichen. Sie war also eine von Luther's Geist erfüllte freie Nachschöpfung der am meisten lehrhaften paulinischen Schrift. Gegenüber der bisherigen Dogmatik war sie darin ganz neu und wurde auch von keiner späteren Dogmatik überboten, dass sie den christlichen Glaubensvorgang in musterhafter Klarheit und Einfachheit hinstellt, ihn zum Gegenstande der Glaubenslehre macht, und die Voraussetzungen desselben in der Lehre von Gott und Christus religiös und nicht metaphysisch gestaltet. „Wir beten die Geheimnisse der Gottheit richtiger an, als dass wir sie aufspüren; ja es ist immer ein grosses Wagniss, sie untersuchen zu wollen." Den Christen macht nicht die Erforschung des Unbegreiflichen aus, sondern das Wissen um Sünde, Gesetz und Gnade. „Denn Christus erkennen heisst seine Wohlthaten erkennen, nicht aber über seine beiden Naturen oder über den Hergang der Menschwerdung speculiren." Die Beschreibung der frommen Gemüthszustände bildet sonach den eigentlichen Gegenstand der Dogmatik. Sie verläuft an dem Faden von Sünde, Gesetz und Evangelium. Und gerade aus der Reflexion auf dieses Verhältnis, insbesondere auf den Unterschied von Gesetz und Evangelium entspringt die

bedeutsame Einsicht in das entscheidende Merkmal des Evangeliums: es ist active Kraft, die vis evangelii, vis gratiae, efficacia fidei wird immer wieder herausgehoben.

Als nun aber dies Buch von Auflage zu Auflage erweitert wurde, entwickelte Melanchthon in ihm ausführlicher die subjectiven und die objectiven Voraussetzungen des Glaubensprozesses und nahm so immer mehr von den metaphysischen Bestimmungen des älteren kirchlichen Dogma in seine Glaubenslehre zurück. Dies war die unvermeidliche Folge der Uebernahme der paulinischen Rechtfertigungslehre in die protestantische Religiosität. Den Mittelpunkt der ersten Ausgabe bildete das Unvermögen des Menschen zum Guten, das Gesetz Gottes, welches promulgirt wird, um gleichsam das ganze Menschengeschlecht unter das eine Richtbeil der Strafgerechtigkeit Gottes zu stellen, dann endlich die Satisfaction durch den Opfertod Christi. Von diesen centralen Begriffen waren Voraussetzungen gefordert, unter denen allein dieselben Realität haben konnten. Nun waren die Voraussetzungen, unter denen sich in dem Geiste des Paulus diese Ideen gebildet hatten, unterschieden von denen, welche die griechisch-römische Dogmenbildung ihnen substituirt hatte. Aber das mussten in einem wie im andern Falle diese Voraussetzungen leisten: sie mussten Adam und Christus zu den Mittelpunkten der religiösen Geschichte der ganzen Menschheit machen, sie mussten ein Sündigen Aller in Adam, eine Genugthuung für Alle durch Christus in die Vorstellbarkeit erheben. Dies wurde in dem Gedankenkreise des Paulus geleistet durch die Grundvorstellungen von der Erwählung des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem messianischen Reiche. Es konnte auf einer spätern Stufe des menschlichen Denkens, für eine europäische Kirche, losgelöst vom alttestamentlichen Boden und gleichsam in freie Luft gestellt, nur geleistet werden durch jene universale und erhabene metaphysische Begriffswelt, welche die griechisch-römische Kirche geschaffen hatte. Daher kann diese Begriffswelt nie unter Festhaltung der Genugthuungslehre durch eine andere, am wenigsten aber durch die Restauration der biblischen Vorstellungen, welche heute angestrebt wird, ersetzt werden. Melanchthon verhielt sich daher

correkt. Sollte er die Sünden-, Opfer- und Satisfaktionslehre des Paulus festhalten, so musste er auch auf die bildmässigen Voraussetzungen zurückgreifen, welche diese Begriffe fassbar machten. Mit diesem inneren Widerspruch musste die reformatorische Religiosität so lange behaftet bleiben, als sie an der harten paulinischen Lehrform festhielt.

Der so geschichtlich bedingte Dogmatismus wurde noch gesteigert durch den Einfluss des damals so mächtigen Augustinismus auf Luther, durch welchen das vom Genugthuungssystem geforderte Erbsündendogma eine unerträglich harte Form erhielt. Er wurde verschärft durch die Abendmahlslehre Luther's, welche einen Rest magischer Vorstellungen conservirte, christologische Phantasien hervorrief und die schreckliche Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi entstehen liess. Und er wurde schliesslich gefestigt und verhärtet durch die Schriftinspirationslehre. Ueberall war das Fortschreitende in der reformatorischen Religiosität mit dem Rückwärtsblickenden in Conflikt. Und geschichtliche Kräfte von grosser Stärke mussten für das Festhalten an dem altkirchlichen Dogma in diesem Conflikt den Ausschlag geben. Es war für die neue Religionspartei in ihrem Verhältniss zum Reich ein unermesslicher politischer Vortheil, wenn sie auf dem altkirchlichen Boden stehen blieb, auf welchem dieses sich entwickelt hatte und auf dem es stand. Es erschien in der gefährlichen Gährung aller religiösen Begriffe als die einzige Rettung, sich auf die Schrift nach der Auslegung der altkirchlichen Bekenntnisse zu stellen. Und dass in Melanchthon stärker noch als in Luther ein conservativer Zug wirksam war, habe ich dargelegt. So bezeichnet die Umgestaltung der Glaubenslehre Melanchthons in der Richtung auf die Restauration der alten Bekenntnisse den Weg, welchen die ganze protestantische Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts nunmehr eingeschlagen hat.

In demselben Masse, in welchem diese neue Glaubenslehre die alten Bekenntnisse restaurirte, musste sie die lebendigeren, aber noch nicht in Lehrformeln gefassten Momente der fortschreitenden Religiosität ausscheiden. Die Gestaltung der protestantischen Dogmatik ist schon bei Luther und Melanchthon, in gewissem Grade auch bei Zwingli und Calvin ihrem reformatorischen Wirken

nicht angemessen gewesen. Dies ergab sich zunächst schon daraus, dass die Reformatoren selber ihre neue Religiösität als die blosse Wiederherstellung des ursprünglichen Christenthums aufgefasst haben. So war für das, was über das traditionell Nachweisbare hinaus in dieser Religiosität enthalten war, in der sich bildenden protestantischen Dogmatik kein Rechtsgrund vorhanden. In welchem Grade auch Luther die natürliche Lebendigkeit als religiös gestaltungsfähig zur Anerkennung brachte: selbständiges, fortschreitendes Denken über die höchsten Dinge war hiervon ausgeschlossen: es war das Stiefkind der Reformation. Dieser Grundfehler in Luther's Bewusstseinsstellung rächte sich schwer. Alle grossen Wirkungen der Reformation lagen in der Emancipation von der kirchlichen Herrschaft, in der Gestaltung einer neuen tiefsinnigen Lebensordnung der protestantischen Gesellschaft. Aber das religiöse und philosophische Denken wurde bis zu Leibniz und Locke hin belastet mit einem Wust der Tradition, wie auch das barbarischste Jahrhundert des Mittelalters ihn nicht trockener, schulmässiger und unfruchtbarer zeigt.

Drei Richtungen waren in der grossen reformatorischen Bewegung der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts enthalten gewesen.

Dass die protestantische Kirche die erste von diesen Richtungen, um sich dem Katholicismus gegenüber zu consolidiren, von sich ausgestossen, ja sie unter Blut und Schutt begraben hat, das ist das Verhängniss derselben geworden. Diese Richtung ist von mir als die transcendentale bezeichnet worden. Der Regel nach wird sie die spiritualistische genannt. Sie geht von der Universalität der Offenbarung aus, betrachtet diese daher als nicht in der Bibel beschlossen, sondern als einen überall und immer wirkenden Process. Hiervon ist die andre Seite, dass diese Richtung Gott als in Allem bestehend und wirkend, fühlt und denkt. Hieraus folgt ihre Neigung, die Dogmen, welche Sündenfall, Offenbarung und Erlösung als einen einmaligen Vorgang behandeln, als Symbole eines überall gegenwärtigen inneren Geschehens auszulegen. Und so setzt sie dem Christenthum des Buchstabens ein solches des Geistes gegenüber. Dieser universalistische Monotheismus war, zumal in den süddeutschen Städten, zu ganz verschiedenen Formen

bald mit der humanistischen Bildung der Zeit, bald mit der mehr biblisch festen Religiösität verbunden. Denn die grossen Motive, welche in der Entwicklung der damaligen deutschen Gesellschaft gegründet waren, bewirkten eine unablässige vorwärts drängende religiöse Bewegung: eine Fülle von originalen und zukunftsvollen Ideen war in ihr enthalten. Und mit diesen oberdeutschen religiösen Vorgängen stand doch die schweizerische Religion von Zwingli im nächsten Zusammenhang. Zwingli lebte in der Machtsphäre der viel vorgeschritteneren Kultur Oberdeutschlands, von der auch die Spiritualisten getragen waren.

Frei, männlich, im bürgerlichen Leben unbefangen wirksam, in gesunder Totalität des Lebens, im Gegensatz zu der Ausschliesslichkeit des religiösen Prozesses in Luther, suchte er für seine Religiosität ein natürliches Verhältniss zu allen verwandten Kräften in Geschichte und Leben. Der interne kirchliche Gang der Umwandlung, in welchem damals die katholische Religiosität zur protestantischen fortschritt, war überall derselbe: so auch bei Zwingli: von den Gnadenmitteln der Kirche fand er sich fortgeführt zur Rechtfertignng, welche durch die Gnade Gottes allein herbeigeführt und in dem persönlichen Glaubensvorgang angeeignet wird. Aber in Zwingli trat diese neue Christlichkeit unter einen umfassenderen universal-religiösen Zusammenhang. Wie er in diesem lebte, war er ein Geistesverwandter der Spiritualisten. Wie er aber doch in seinem männlichen Sinn für das Feste und Lebensmögliche über den einfachen Zustand des in der Schrift überlieferten Historisch-dogmatischen nicht hinausgehen wollte: das trennte ihn von den Spiritualisten. Zudem war bei ihm, wie ich nachgewiesen habe, jener universal-religiöse Zusammenhang durch die Philosophie und Religiosität der römischen Stoa und den religiös-universalen Panentheismus der humanistischen Zeitgenossen bedingt.

So enstand nun die merkwürdige Dogmatik Zwingli's, das zweite der dogmatischen Hauptwerke der Reformation, die Schrift de vera et falsa religione. Sie erschien 1525. In 3 ½ Monaten war sie niedergeschrieben worden. Im Gegensatz zu den Loci des Melanchthon ging sie von einem ganz all-

gemeinen und für jene Zeit wahrhaft philosophischen Gesichtspunkte aus.

Folgerichtig im Sinne seines Grundgedankens von der universalen Offenbarung und dem Allwirken Gottes geht Zwingli von dem allgemeinen Begriff der Religiosität aus. Ist diese ein Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen, so muss man von Gott und von dem Menschen aus ihr Wesen bestimmen. Nun ergibt sich aus der Einsicht in das Wesen Gottes, dass sich uns die Natur des Menschen nur vom Gottesbewusstsein aus aufschliesst. So liegt ihm also in dem die ganze Menschheit durchwaltenden Gottesbewusstsein der Schlüssel für das ganze Verständniss aller, auch der christlichen Religiosität.

In dem Gottesbewusstsein offenbart sich Gott überall, in den Philosophien wie in den Kulten. „Gott hat sich manifestirt." Daraus ist der Consensus aller Völker über die Existenz der Gottheit hervorgegangen. Man verstehe wohl, dass diese Lehre von der Melanchthon's über das lumen naturale gänzlich verschieden ist. Das Bewusstsein von Gott und seinem Gesetz ist nach Zwingli nicht eine natürliche Anlage des Menschen, sondern es ist das Ergebniss eines fortdauernden göttlichen Wirkens in den geschaffenen menschlichen Seelen[4]). Die Menschen haben mit den Thieren gemein die Fürsorge für ihre Kinder, die Befriedigung ihrer Begierden, die Bemühung um den Lebensunterhalt, das gesellige Leben. Gott aber wirkt nun in ihnen die Religiosität, die ihr wahres Leben ist: Gott kennen, ihm vertrauen, die Insuffizienz des eignen sinnlichen Daseins fühlen, das Gesetz Gottes anerkennen. „Vom Himmel ist das: Erkenne dich selbst, herabgestiegen." Die lex naturae der Griechen und Römer stammt von Gott[5]). So entsteht überall im Menschengeschlecht der Conflikt zwischen dem Tumult der Begierden, die in der sinnlichen Natur des Menschen gegründet sind, wie er sie mit den Thieren theilt, und der Stimme: begehre nicht! wie sie durch Gottes Offenbarung im Inneren aller Menschen

---

[4]) Zwingli III, 157 Solius ergo dei est et ut credas deum esse et eo fidas. Quid deus sit, tam ex nobis ipsis ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo.

[5]) Ebds. 323. 324.

vernommen werden kann[6]): Sätze, welche ganz an Kant gemahnen.

Darin aber liegt nun der grosse Zusammenhang der Ideen Zwingli's, dass ihm diese universale Offenbarung die Aeusserung des Wesens Gottes ist, dass sich ihm nun von diesem Wesen Gottes, nämlich seiner vollkommenen Güte aus, auch die christlichen Dogmen in ethisches Wirken Gottes auflösen, und dass ihm dann endlich der Glaube, als Zutrauen zu dieser aufgeschlossenen vollkommenen Güte, Nachleben derselben, Wirken als ihr Organ, sich auf Gott energisch zurückbezieht. Männlicher, gesunder, einfacher hat kein Mensch des Reformationszeitalters das Christenthum aufgefasst.

Gottes Wesen besteht in dem „In sich sein"[7]), sowie im Zutheilen dieses Seins an Alles. Er ist in Allem das Sein (omnia per ipsum et in ipso moveri, contineri, vivere). So ist Gott die continuirlich thätige Kraft, deren beständiges Wirken die Natur ist. Sofern er so sich mittheilt, kann er als das höchste Gute bestimmt werden. Und da seine Welt teleologisch verfasst ist, ist er als „unendlicher Verstand" (mens infinita) zu bezeichnen[8]). Dieses Wesen der Gottheit zufolge dessen sie höchste Macht, höchstes Gut und unendlicher Verstand oder höchste Wahrheit ist, wird in verschiedenen Graden innerhalb der universellen Offenbarung erfasst. Das Merkmal der wahren Gottesverehrer ist, dass sie den einen, wahren, einzigen und allmächtigen Gott glauben und ihm allein vertrauen[9]). Gottes Wesen erfassen und ihm ganz vertrauen ist ganz dasselbe, da dieses Wesen höchste Güte, Macht und Einsicht ist.

Das Wesen der Menschen, als des anderen Faktors der Religiosität, kann nur von dem Gottes aus bestimmt werden. Der Mensch ist vom Wirken Gottes schlechthin bestimmt. Sowohl als sinnliches wie als religiöses Geschöpf ist der Mensch von diesem Wirken Gottes bedingt und von ihm aus, ja vermöge seines offenbarenden Wirkens allein erfassbar. Für die Beobachtung, die

---

6) Ebds. 324.

7) In se esse; Definition der Substanz bei Spinoza.

8) Ebds. 159—161.

9) Zwingli III, 157: Fideles autem hoc uno fideles sunt quod unum verum solum omnipotentem deum esse credunt eoque solo fidunt.

Selbstbetrachtung wie das Studium Anderer bleibt er ein Räthsel. Es ist so schwer, ihn zu erfassen als die Sepia zu fangen: so undurchdringlich sind die Nebel von Trug und Schein, in welche er sich hüllt. Er ist der Proteus, welcher sich in immer neuen Gestalten verbirgt[10]. Indem nun Zwingli unter das Allwirken Gottes den Menschen stellte, fand sich sein Wahrheitssinn genöthigt, von der Halbheit der infralapsarischen Prädestination zu der supralapsarischen fortzugehen. Ihm ist die Sündhaftigkeit das menschliche Gebrechen, der moralische Defekt, welcher aus der Sinnenseite des Menschen entsprungen ist und in der Selbstsucht sich nun manifestirt[11].

Aus diesen Bestimmungen über Gott und den Menschen, als über die beiden Faktoren der Religiösität, ergiebt sich als das unterscheidende Merkmal der wahren Religion gegenüber der Superstition, dass sich der Mensch in ihr von Gott allein abhängig findet und ihm allein vertraut[12]. Die Superstition entsteht, indem der Mensch etwas anderem als Gott vertraut[13], und der ganze katholische Aberglaube hängt an diesem Punkte.

Und das ist nun das von Zwingli erfasste Verhältniss dieser universalen Offenbarung Gottes und der ihr entsprechenden, überall in verschiedenen Graden und Stufen vom Polytheismus aufwärts verbreiteten Religiosität zu der christlichen: das Vertrauen des Menschen zur vollkommenen Güte ruht überall auf Offenbarung: dass Gott in unsren Herzen sich mittheilt, das ist das höchste Wunder, mit dem verglichen alle äusseren Mirakel zurücktreten müssen[14]: und im Erscheinen Christi lag doch nur das letzte und

---

[10]) Zwingli III, 166ff.

[11]) Zeller, Zwingli S. 57ff. hat überzeugend nachgewiesen, wie die Lehre vom Sündenfall mit dieser neuplatonisch stoischen Lehre von Zwingli nicht vereinigt werden konnte.

[12]) Zwingli III, 173ff.

[13]) Zwingli III, 175: Vera religio vel pietas, haec est, quae uni solique deo haeret. 179: falsa religio est, ubi alio fiditur quam deo.

[14]) Zwingli III, 320, 323: Nostro igitur bono deus sic nobis manifestat: sive enim, quod summum est miraculum, si cordibus nostris ingerit, ut Deum ac patrem nostrum esse agnoscamus, sive per miraculosa opera idem efficit in hoc solummodo facit ut nobis prosit.

tiefste sich Aufschliessen und Mittheilen dieser vollkommenen Güte[15]), die in aller Religiosität nur unvollkommener sich offenbart hatte. So führen ihn seine universalen religiösen Begriffe, vermittelst der von diesem ganzen Zeitalter als thatsächlich hingenommenen geschichtlichen Oekonomie des Heils in der Menschheit, auf den Boden der christlichen Religiosität hinüber[16]). Die protestantischen Dogmen werden nunmehr im Gegensatz zu der katholischen Superstition entwickelt. Auch die Magie der Lutherschen Abendmahlslehre wird ausführlich bekämpft. Und die schärfste Formel für die reformirte Religiosität wird in der Lehre von der Gnadenwahl gegeben. Der Zusammenhang derselben mit der absoluten göttlichen Determination ist klar; aber durch diese Lehre wird zugleich das direkte Verhältniss Gottes zur einzelnen Person, der unermessliche Werth des religiösen Processes in dieser, in den Vordergrund gestellt. Die Menschwerdung wird zu einer blossen Voraussetzung und Veranstaltung, um dies Verhältniss der höchsten Güte zur einzelnen Person verwirklichen zu können. Der universale, kosmisch artikulirte Erlösungsvorgang wird zum Mittel für diesen Wahlakt und den von ihm gesetzten ganz persönlichen Prozess, in welchem die Seele völlige Sicherheit empfängt, auf Gott vertrauen und als sein Werkzeug wirken zu dürfen. So unterscheidet sich durch diese Concentration des religiösen Interesse in der Einzelperson, welche das mächtigste Motiv der reformatorischen Bewegung ist, Zwingli's Prädestination gänzlich von verwandten Lehren anderer Religionen, zumal des Islam. Hieran schliesst sich ein weiterer Grundzug der reformirten Religiösität. Die Seligkeit ist nicht ein jenseitiges Gut, sondern die Erfahrung dessen, welcher im Bewusstsein der Gnadenwahl Gott vertraut und sich als sein Werkzeug weiss. So entsteht das höchste ethische Kraftgefühl der Person, von welchem wir in der ganzen bisherigen Weltgeschichte wissen. „Ein Christ ist, wer Gott allein vertraut, sich nach seinem Beispiel formirt, täglich stirbt, täglich Abnegation übt, nur darauf

---

[15]) Sehr schön zusammengefasst in dem Epilog von de religione S. 322 bis 325.

[16]) Von S. 179 ff. ab beginnt de religione christiana.

gerichtet ist nichts zuzulassen, was seinen Gott beleidigen könnte. Ein Kampf ist das christliche Leben[17]".

Der Rechtsgrund für diese reformirte Dogmatik liegt darin, dass die Bibel die Manifestation Gottes ist und ihre Auslegung vom göttlichen Geiste geleitet wird. So ist schliesslich selbst das scharf gespannte Schriftprincip Zwingli's auf das innere Wort, die Selbstgewissheit der Offenbarung im Religiösen gegründet. Unter der Hülle der Zeit und in ihren Schranken spricht sich in dieser grossen Seele das Bewusstsein der religiös-sittlichen Autonomie der Person aus: das Wort der neuen kommenden Zeiten.

Wirken, in dem universalen Zusammenhang mit der allumfassenden höchsten Wirkungskraft, ist die Seele dieses Systems. „Gott will", sagt Zwingli einmal, „da er eine Kraft ist, nicht leiden, dass einer, dessen Herz er an sich gezogen hat, unthätig sei." „Nur die Getreuen wissen, wie Christus den Seinigen keine Musse gewährt und wie heiter und froh sie bei der Arbeit sind." „Es ist nicht die Aufgabe eines Christen grossartig zu reden über Lehren, sondern immer mit Gott grosse und schwierige Dinge zu vollbringen[18]". Und wie nun diese, gerade durch das Gefühl vom Allwirken Gottes aufs höchste gesteigerte Aktivität in republikanischen Gemeinden das glücklichste Feld ihrer Thätigkeit fand, musste in den reformirten Gemeinden die stärkste, concentrirleste Macht zur Aktion sich entwickeln, welche dies männliche Jahrhundert gesehen hat.

Das dritte unter den Hauptwerken der protestantischen Dogmatik ist die Institution der christlichen Religion von Johann Calvin. Dies war die letzte schöpferische Dogmatik und zugleich die erste orthodoxe Darstellung eines schon befestigten Bekenntnissstandes. Ihre erste Ausgabe erschien 1535, ein Jahr vor der wichtigsten schweizerischen Bekenntnisschrift, doch reifte das Werk erst in den seit 1539 einander folgenden späteren Auflagen. In diesen verbreitete es sich dann neben der lateinischen Edition in französischen, deutschen, englischen, spanischen, ungarischen Uebersetzungen über das ganze Gebiet der reformirten Reli-

---

[17]) Zwingli III, 325.

[18]) Quo pacto adolescentes formandi. Zwingli Opp. IV 152ff. 158.

giosität. Seit dem Beginn des Christenthums war es die schriftstellerisch und formal wissenschaftlich am meisten vollendete Darstellung desselben, und es ist auch nachher nur von der Dogmatik Schleiermachers überboten worden. Seine sprachliche und logische Vollendung liess für keine wirkliche weitere Entwicklung der reformirten Glaubenslehre in der Reformationsepoche Raum. So ausserordentliche Vorzüge waren aber doch die Folge davon, dass die weite frei athmende religiöse Lebendigkeit Zwingli's hier auf einen fest umrissenen, logisch und schriftmässig unanfechtbaren und praktisch packenden Zusammenhang von einem denkmächtigen, aber unschöpferischen Kopfe zurückgeführt wurde: wodurch sie dann verarmen und erstarren musste.

Calvin war eine ganz romanische, regimentale Natur. Zu Noyon in der Picardie 1509 geboren, war er schon von seiner Familie und seinem Heimathsort her von antiklerikalem Geiste erfüllt. Es war für seine Denkart von der grössten Bedeutung, dass er sich als ein Schüler des Alciatus mit dem Geiste des römischen Rechtes erfüllte. Wie diese neue Jurisprudenz aus dem französischen Humanismus hervorgegangen war, zog sie Calvin, seitdem dieser durch den Tod seines Vaters unabhängig geworden war, zu humanistischen Studien fort. Es liegt ein Sonnenschein über diesen seinen Jugendtagen in Paris seit 1531. Unter der Leitung des Pierre Danès, eines der universellsten Geister der Renaissance, lebte er nun ganz humanistischen Studien. Er liebte zu dieser Zeit Leibesübungen, Lustreisen, weite Ritte, er war umgeben von Freunden, immer zog er durch vornehme Formen überall an, wo er erschien, über dem Studiren vergass er dann wieder Schlaf und Mahlzeiten. Und da war es wiederum bedeutsam, dass er sich dem Seneca besonders widmete; daher er in seiner ersten Schrift (1532) dessen Traktat de clementia interpretirte. Diese Schrift sagt in der Vorrede, dass Seneca in der Behandlung der sittlichen Fragen wie ein König unter den andern Schriftstellern hervorrage; ihr Motto ist: Sei in dir selber zu Hause (tecum habita), und als Ziel des sittlichen Vorgangs bestimmt sie mit Seneca die Tranquillität oder den Frieden. Beza bemerkt in seinem Leben Calvins, dass die kräftigen Gefühle Seneca's mit den Sitten des Calvin in Ueberein-

stimmung waren und dieser den Seneca stets mit Vergnügen gelesen hat. Und es besteht eine augenscheinliche Analogie zwischen der Art, wie im stoischen System die Nothwendigkeitslehre grade mit dem stärksten Gefühl sittlicher Selbständigkeit verbunden ist, und der Art, wie die Religiosität Calvins eine solche Verbindung mit einer höheren Stufe vollzieht. Ich finde in der Schrift Calvins noch keine Andeutung seiner bevorstehenden Bekehrung, diese fand schon im Jahr darnach, 1533, statt. Sogleich nach dieser erscheint er als Herrscher in den reformirten Kreisen zu Paris. Er musste flüchten, lebte unter verschiedenen Namen, oft mit einem Bedürfniss tiefer Verborgenheit, wie es gerade Herrschernaturen zuweilen überkommt, an verschiedenen Orten der Schweiz und Italiens, und liess schon 1535 das Werk seiner einsamen Zeiten, seine Institution, erscheinen; in diesem stand er ganz fertig und von da ab unwandelbar vor dem europäischen Publikum des Religionskampfes da. Zufällig wurde er dann auf der Reise in Genf von Farel festgehalten, und hat nun von hier aus als geborener Herrscher die reformirte Religiosität consolidirt und ihr gegenüber der von den grössten regimentalen Gesichtspunkten geleiteten katholischen Politik der Päpste und der spanischen Monarchie den höchsten Grad von Aktionskraft mitgetheilt. Und wie Philipp II. mit bewusster Härte dem regimentalen katholischen Weltzusammenhang Schaaren von Ketzern opferte, ganz so empfand und handelte Calvin, als der Gegenspieler dieser katholischen Restauration; er liess den tiefsinnigen Servede hinrichten; mit Gefängniss und Richtschwert setzte er sein Sittengericht durch und unterdrückte er die Libertiner, unter denen sich doch vordringende aufrichtige Männer befanden, welche unter anderem die zukunftvolle Lehre von einem unsterblichen Geiste im ganzen Universum ergriffen hatten, die geordneten Kirchen aber strebte er gegen Rom zu vereinigen; nur zu spät! Hätte er vorher eingegriffen, so wäre vielleicht der Gang der protestantischen Sache in Europa ein anderer geworden.

Der Eindruck seines Wesens war Majestät, er war von vornehmen Sitten, er war wenig sichtbar als nur in Geschäften, dann aber sah man ihn nur im Verkehr mit den herrschenden Personen von Genf. Er schlief wenig, und seinen Körper behandelte er so

selbstherrlich, dass dieser früh versagte. Seine Sprachgewalt machte ihn zu einem der Schöpfer und Meister der neuen französischen Prosa. Aber die höchste Gabe des Schriftstellers, Originalität und seelischer Reichthum, war ihm versagt. Seine schriftstellerische Thätigkeit war, wie die der grossen Kirchenfürsten und Päpste, das Instrument seines regimentalen Wirkens. Dieses forderte vor Allem die Codifikation der reformirten Religiosität, und diese hat nun sein Hauptwerk geleistet.

Calvins Institution hebt aus der Seelenfülle Zwingli's die logische Verkettung der grossen religiösen Motive von absolutem Machtwirken Gottes, Gnadenwahl und Einwohnung Gottes in der sich heiligenden Gemeinde als seinem bevorzugten Organ, unter Ausschliessung des ganzen gemüthstiefen Panentheismus von Zwingli heraus.

In diesem formelhaften Zusammenhang wurde gerade von dem Allwirken Gottes aus nun die höchste religiöse Werthung der gläubigen Person und die äusserste Anspannung der ethischen Aktivität derselben erreicht. Das gefahrvolle, aber willensmächtige Dogma von der Unverlierbarkeit der Gnade bezeichnet den äussersten Punkt menschlicher Selbstgewissheit. Und nie ist die Erhabenheit des menschlichen Geschicks so gefühlt und ausgesprochen worden, wie von Calvin. Als später der Genfer Calvinist Rousseau den unendlichen Gefühlswerth des Lebens in der Literatur zum Ausdruck brachte, war das nur eine weltliche Umsetzung des calvinischen Bewusstseins vom unendlichen transcendenten Werthe der gläubigen Person.

Aber diese calvinische Lebenswürdigung ertheilt solchen unendlichen Werth nur dem religiös sittlichen Vorgang im Menschen, welcher von Gott erwirkt ist und mit diesem den Menschen in Zusammenhang setzt. So hat die calvinische Religiosität bis in ihren tiefsten Kern einen ganz anderen Charakter, als die den ganzen Menschen umfassende, alle strahlende Freude am Natürlichen verklärende religiöse Lebendigkeit von Luther; einen Charakter von dunklem, mit der religiösen Pflicht gegen Gott das Leben ganz erfüllenden Ernst. Liest man die classische Schlussabhandlung der calvinischen Institution: de vita hominis chris-

tiani, so wird man öfters an die höchsten Erzeugnisse der katholischen Frömmigkeit erinnert als an Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Nur dass an die Stelle der Nachfolge Christi die Gefolgschaft Gottes, als das jeden Lebensaugenblick formirende und heiligende Prinzip, hier tritt. „Das Princip der christlichen Formirung des Lebens ist: es ist die Pflicht der Gläubigen, Gott ihre Körper als eine lebendige, heilige, ihm genehme Hostie darzubieten: und hierin liegt der legitime Kultus Gottes. Wir sind Gott consecrirt und gewidmet. So können wir nachher nichts denken, reden und handeln, als zu seiner Ehre. Denn das ihm Geweihte kann nicht ohne starkes Unrecht gegen ihn zu profanem Gebrauch verwandt werden. Wir gehören uns nicht, so müssen wir uns selbst und Alles Unsere vergessen. Wir gehören dem Herrn, so muss auf ihn als den einzigen legitimen Zweck jeder Theil unseres Lebens bezogen sein[19])“. Aus diesem Princip der calvinischen Religiosität entspringt ihre Forderung, sein Selbst ganz zu vergessen und nicht das Seine zu suchen. Diese Abnegation ist die tiefe Wurzel jeder wirklichen Aufopferung für Andere. Diese beruht aber dann positiv darauf, dass durch das gemeinsame Verhältniss zu Gott das zu den Menschen hergestellt wird. „Du sagst, dieser Mensch sei dir ein Fremder, Gott aber hat ihm die Marke eingeprägt, welche die Verwandtschaft mit dir anzeigt. Du sagst, er sei verächtlich und taugt nichts, aber Gott hat ihn der Auszeichnung, sein Bild ihm aufzuprägen, gewürdigt.“ Aus demselben Verhältniss zu Gott folgt die Tranquillität der Seele, als deren Erhabenheit über alle Passionen und über alle Schicksale, sie ist in der Hingabe an die grossen Ziele der göttlichen Weltregierung und dem Zutrauen zu derselben gegründet.

Diese Religiosität unterscheidet sich von der Luthers durch die rauhen Pflichten des in einem strengen Dienst stehenden Kriegers Gottes, welche jeden Lebensmoment ausfüllen. Sie unterscheidet sich von der katholischen Frömmigkeit durch die in ihr entbundene Kraft der selbständigen Aktion. Das aber macht ihren Charakter aus, wie aus dem Princip der Gottesherrschaft und Gnadenwahl

---

[19]) Institutio, Ausgabe von 1550, 21. 6.

die religiöse Erfüllung des ganzen Lebens sich ergiebt, wie in dieser Gottesherrschaft nun auch jedes weitere und nähere Verhältniss zu den anderen Menschen sein Motiv hat, und wie schliesslich selbst eine stolze Härte gegen die Feinde Gottes hier religiös begründet wird. Denn schon für Zwingli war der Mensch, abgesehen von der Offenbarung und dem Wirken Gottes in ihm, ein sinnliches, im Grunde nicht anders als das Thier zu werthendes Wesen. Auch nach Calvin hat die Verwerfung zum ewigen Tode vor Erschaffung der Welt stattgefunden, die Gottlosigkeit, welche die Vorsehung zu dieser Verwerfung bestimmt hat, ist in der Perversität der von Gott verlassenen Natur gegründet, und alle schlechten Handlungen, die aus ihr hervortreten, sind ganz so die Folgen dieser angeborenen Perversität in ihrer Verlassenheit von Gott, wie vom Baume die Frucht und von der Quelle der Bach herkommt[20]). Ja Gott bedient sich der Handlungen des Bösen, wobei er an ihnen so unschuldig ist, wie die Strahlen der Sonne am Gestank eines Kadavers, der unter ihnen in Fäulniss gerathen und geöffnet ist[21]). Geht man nun diesem Strom gottverlassener Perversität bis zur Quelle rückwärts nach: so hat Gott den Fall des ersten Menschen angeordnet d. h. nicht bloss zugelassen, sondern erwirkt, indem er ihm innere Haltlosigkeit, Instabilität des Willens mitgab, dann aber diese Natur sich selbst überliess[22]). So wenig als die Thiere sich beklagen dürfen, dass sie nicht zu Menschen geschaffen seien, so wenig steht den Verworfenen ein Klagerecht zu. Aber wie verwandt auch diese Lehre der von Zwingli ist: Calvin, welcher sein Leben in einem harten und schon verbitterten Kampfe verbrachte, hat doch richterlich das Aktive und Verantwortliche, was im Menschen zur Verwerfung führt und dann im Verworfenen sich äussert, zu einer viel stärkeren religiösen Anerkennung erhoben. Zugleich bestimmte ihn

---

20) Commentar z. Römerbrief XI, 7.

21) Instit. 1559 I c. 17, § 5.

22) Ebds. I c. 15, § 8. Potuit igitur Adam stare, si vellet, quando nonnisi propria voluntate cecidit: sed quia in utramque partem flexibilis erat ejus voluntas, nec data erat ad perseverandum constantia, ideo tam facile prolapsus est.

das Streben nach grösserer dogmatischer Conformität mit der Schrift und den Lutheranern. So verbindet er denn mit der Instabilität des ersten Zustandes den freien Willen (das liberum arbitrium)[23]. Damit sondert er sich von dem philosophischen Determinismus des Zwingli und setzt sich mit dem übrigen Protestantismus in besseren Einklang. Die tiefste religiöse Möglichkeit der furchtbaren Verwerfungslehre — des decretum horribile — liegt ihm darin, dass alle Kreatur nur der Herrlichkeit Gottes dient; indem nun in den Begnadeten sich Gott als Selbstzweck hineinlegt, entsteht das furchtbare Grundgefühl der calvinischen Religiosität, nach welchem der von Gott Verlassene blosses Mittel, nichts als Mittel im göttlichen Weltplane ist, während der Begnadigte durch Gottes Wirken in ihm zu einem positiven Wert in diesem Plan erhoben ist. Hiervon ist die Formel von der vorweltlichen doppelten Prädestination zum ewigen Leben und zum ewigen Tode, sowie die von der Unverlierbarkeit der Gnade der Ausdruck.

Nimmt man diese ganze calvinistische Seelenverfassung zusammen, so findet man nun Kultus, Gemeindeverfassung und dogmatische Formel gleichmässig von ihr bedingt. Wie in dieser reformirten Religiosität hinter dem Allwirken des Unsichtbaren sogar der in Christus sichtbare menschgewordene Gott zum blossen Instrument und Mittler dieses Allwirkens wird, muss der grosse Fortschritt des protestantischen Geistes zur Unbildlichkeit und Unsichtbarkeit sich in ihrem Kultus vollständiger noch als im lutherischen vollziehen. Der Unsichtbare und das Wort von ihm erfüllen allein den Raum der schlichten reformirten Kirche. Aus ihr schwinden auch Christusbilder und Crucifixe, da das Sichtbare, Menschliche in Christus keinen Antheil an der erlösenden Gottheit in ihm hat. Aus derselben Grundstimmung ergiebt sich bei Zwingli die gänzliche Abweisung der priesterlichen Absolution, der göttliche Geist waltet nach ihm unabhängig von allen äusseren Organen,

---

[23]) Ebds. Praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia etc. Suppeterent non modo ad terrae ac vitae gubernationem, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem. — In hac integritate libero arbitrio pollet ac homo, quo si vellet, adipisci posset vitam aeternam.

ganz frei und ganz unsichtbar, so fallen alle Rechte des katholischen Klerus an das christliche Volk oder die Gemeinde. Auch Calvin hält an der Unabhängigkeit der religiösen Gemeinde vom Staatsverbande fest und bestimmt die Kirche als „das Volk der Erwählten". Die kirchliche Souveränität ruht auch nach ihm bei dem Gesammtwillen dieser Kirche, d. h. aller ihrer einzelnen Mitglieder. Die Geistlichen haben von dieser Gemeinde ihr Mandat[24]), das an den Inhalt der Bibel gebunden ist, und sobald sie dies Mandat überschreiten, erlischt es. Ebenso darf die Excommunication nur auf Grund von Abstimmung der Vertreter dieser Gemeinde erfolgen[25]). Es ist bemerkenswerth, wie sich die Consequenzen der doppelten Prädestination nun bei Calvin auch auf das kirchliche Bewusstsein erstrecken. Dasselbe wird in seinem Selbstgefühl und seinen Anforderungen an innerer Heiligung und äusserer Wirkungskraft ins Unermessliche gesteigert. Durch Gottes doppelten Rathschluss ist diese Gemeinde schon vor der Schöpfung abgegrenzt worden. Selbst Christi Menschwerdung und Leiden bezieht sich ausschliesslich auf diese abgegrenzte Gemeinschaft der Erwählten. Und so wird dieselbe gleichsam in die Aeternität des göttlichen Rathschlusses erhoben.

Die systematische Darstellung dieser calvinistischen Religiosität ist, entsprechend der Grundlegung des Werkes von Zwingli, dadurch bedingt, dass das Verhältniss Gottes zum Menschen, welches den Inhalt der Religiosität ausmacht, durch die verschiedenen aus diesem Verhältniss entspringenden Hauptäusserungen Gottes, die Schöpfung, Erlösung und Heiligung, hindurchgeführt wird. So entsteht das artikulirte Bewusstsein über diese Religiösität in der Darstellung Gottes als des Schöpfers, des Erlösers und Heiligers, gemäss dem Schema des apostolischen Symbols. Daher ist der geniale konstruktive Ausdruck der calvinischen Religiosität, dass die Lehre vom Menschen keinen递 Haupttheil der Institution bildet, sondern, da Gottes Wirken den ganzen Gegenstand der religiösen An-

[24]) Instit. IV, c. 3.

[25]) IV c. 11 und 12. Das Excommuniciren wird hier als fidelium suffragiis damnatus bezeichnet.

schauung bildet, in allen Theilen von dem dominirenden Verhältniss zu ihm aus zur Darstellung gelangt: welche dann gerade vermöge dieser Anordnung ganz auf das religiöse Verhältniss bezogen, aber innerhalb desselben viel vollständiger als irgend eine frühere oder gleichzeitige ist. Diese synthetische Entwicklung des ganzen religiösen Stoffes aus dem Wirken Gottes auf den Menschen nach dem in seinem Rathschluss enthaltenen Zusammenhang seiner Functionen ist der einzige echte architektonische Gedanke, welcher aus dem unermesslichen Bücherhaufen protestantischer Dogmatik bis auf Calixt, wie er den Boden von anderthalb Jahrhunderten bedeckt, dem kritischen Forscher entgegentritt.

Die Methode, nach welcher Calvin unter dieser Gliederung die Stoffmassen bearbeitet hat, ist ebenfalls die am meisten folgerichtige protestantisch religiöse. Jede auch formale Hilfe der Philosophie wird vom ihm ausgeschlossen. Von der erlebten und bekenntnissmässig festgestellten reformirten Religiosität aus wird durch meisterhafte Schriftauslegung ein rein religiöser Begriffszusammenhang abgeleitet, und nur an wenigen Punkten findet ein solcher Rückfall von den religiösen Kategorien des Wirkens, der Kraft, der göttlichen Leistung, des Glaubensvorgangs in die Metaphysik der altchristlichen Symbole statt; wo dies geschieht, wie besonders in der Behandlung der Trinitätslehre, da ist es durch das Streben nach Katholicität und Uebereinstimmung mit dem gesammten protestantischen Bekenntnisstande bedingt. Nun vermag aber der Standpunkt der Gnadenwahlslehre wichtige Elemente der christlichen Religiosität gar nicht zu erklären; so die Anforderungen des Gesetzes an jeden Menschen, das biblisch ausgedrückte Bewusstsein der Verantwortung, das Recht Gottes zu ewigen Strafen, das im Glaubensprocess enthaltene Bewusstsein der Mitwirkung des Menschen an der Ergreifung des Heils. Zugleich sind in Calvins Institutionen alle philosophischen Hilfslinien, die Zwingli zum Zweck dieser Erklärung gezogen hatte, ausgelöscht. Und so findet sich diese Dogmatik doch überall auf die Unerkennbarkeit ihres letzten Zusammenhangs, auf das Mysterium oder, was dasselbe ist, auf die skotistische Willkür in Gott und

die Verurteilung der menschlichen Neugier zurückgeworfen. Dies hätte einen philosophischen Geist zum Problem der menschlichen Erkenntniss von den höchsten Dingen hinführen müssen; dann wäre die veränderte Stellung des reformatorischen Bewusstseins gegenüber der katholischen Bewusstseinsstellung zur inneren Besinnung gekommen; unermessliche Irrungen, endloser Streit über Gnadenwahl und menschlichen Willen wären der reformirten Kirche erspart geblieben. Aber auch das gehörte zum Unsegen des starren Schriftprincips, dass die Begründung des Glaubens anstatt in die Tiefen der inneren Erfahrung in die Räthsel der Schriftworte immer wieder zurückging.

Indem nun Calvin seine Interpretation der Schrift über den ganzen Zusammenhang derselben erstreckte, entstand durch das Zusammenwirken von zwei Ursachen die Vorherrschaft der Gesichtspunkte des alten Testamentes, welche der reformirten Religiosität dauernd ihren alttestamentlichen Charakter aufgedrückt, in der reformirten Exegese einen Zusammenhang nach streng biblischen Begriffen herbeigeführt und das socinianische Lehrsystem wie die freie Schriftforschung vorbereitet hat. Diese Vorherrschaft des Alttestamentlichen war einmal durch den herrschenden Gesichtspunkt vom Allwirken Gottes, die Bestimmung des Wesens desselben im scotistischen Sinne als unergründlicher Willensmacht und die Festsetzung des Zieles alles Geschaffenen in Gottes Herrlichkeit bedingt. Dann aber musste jede logisch scharfe Interpretation damals wie heute in den alttestamentlichen Begriffen der Herrlichkeit Gottes als des Zieles der ganzen Schöpfung, seines Herrenverhältnisses, der Promulgation des Gesetzes durch ihn, eines auserwählten Volkes als seines heiligen Eigenthums, sowie der Herstellung der Herrschaft dieses Volkes durch den Messias die Prämissen für den Zusammenhang der religiösen Begriffe im neuen Testamente finden. Zumal der bevorzugte Paulus war nur von diesen alttestamentlichen Begriffen aus construirbar. Und da die Idee einer Entwicklung zur christlichen Frömmigkeit fehlte, so musste die haarscharfe, von der Voraussetzung der Einheitlichkeit des heiligen Geistes in der Schrift getragene Interpretation den harten Begriffen des alten Testamentes die christliche Weite, Milde

und unergründliche Tiefe opfern, welche grade durch den universalen Gesichtskreis des Zeitalters Christi ermöglicht war und als die eigentliche Lebendigkeit, weniger fassbar, aber überall verbreitet, die Evangelien und die paulinischen Briefe durchdringt. So ist gerade durch die meisterhafte dogmatische Beweisführung Calvins die reformirte Religiosität an wichtigen Punkten hinter das neue Testament zurückgeführt worden.

Ich hebe aus der Durchführung in der Institution nur einzelne entscheidende Punkte hervor. Calvin sammelt und vereinfacht die ganze Lehre von Gott als Schöpfer und Erhalter in dem energischen Begriff der göttlichen Actualität. Gottes Allmacht ist immer wach, wirkend, arbeitskräftig, in continuirlicher Aktion. Gott ist Energie. Er ist als solche in jedem einzelnen Wirken, es giebt keine secundären Ursachen, und es giebt keinen Unterschied zwischen dem Zulassen Gottes und seinem Wirken, daher kann man nicht zwischen Gott und dem Menschen theilen, wenn man die Ursache der Verschuldung oder der Gnade erforscht. So bricht Calvin gleich am Beginn des Wegs, welchen seine Institution durchmisst, alle Brücken hinter sich ab. Natürlich kann nun mit diesem Allwirken Gottes nicht in Einklang gebracht werden, dass der erste Mensch als Gottes Ebenbild mit Freiheit ausgestattet ist. Ebenso ist nach der scharfsinnigen Bemerkung Calvin's aus der blossen Naturordnung nicht zu erklären, dass durch Eines Menschen Tod Alle dem ewigen Tod verfallen sind, dies muss vielmehr ebenfalls auf Gottes schrecklichen Ratschluss zurückgeführt werden (decretum quidem horribile, fateor). Und fragt man dann schliesslich nach dem Rechtsgrund Gottes für solches Verhalten, so antwortet Calvin, Gott sei zwar nicht gesetzlos, aber sich selber Gesetz, und die Ursache der ewigen Verwerfung bleibe den Menschen absolut verborgen, ebenso verborgen, als warum Gott die einen seiner Kinder blind, stumm, verkrüppelt auf die Welt kommen, die andern in Wahnsinn verfallen lässt. Ueberall umgiebt uns ein Räthsel. Wenn dann Menschwerdung und Erlösung unter den obersten Begriff der göttlichen Administration gestellt werden, so kann von diesem aus ihrer altchristlichen Tiefe kein Genüge geschehen, und daher bleibt auch hier nur die Positivität

des göttlichen Willensaktes und des Schriftbeweises übrig. Die Menschwerdung ist für Calvin eben nur das angemessenste Remedium, als solches ist sie von dem absoluten Dekret gefordert, und so ist hier in scotistischer Art der Notwendigkeitszusammenhang zwischen Gottes Wesen und der Menschwerdung zerrissen. Der lebendige Kern des christlichen Dogma von der Menschwerdung ist aufgelöst. Der entscheidende Bestandtheil der protestantischen Religiosität, das Vertrauen zu Gott ist hier nicht das Ergebnis der Versöhnung, sondern der sie bedingenden Gnadenwahl, Christus ist nicht der Urheber, sondern das Instrument und der Diener der Gnade, er konnte nur aus dem guten Willen Gottes (ex dei beneplacito), etwas Verdienstliches thun, er wird sonach von Calvin gern als der Mittler, nämlich zwischen dem erlösenden Rathschluss und der Menschheit bezeichnet. Ueberall macht sich hier ein neuer unitarischer Zug geltend, aber aus der letzten Einheit der göttlichen Willensmacht blickt uns das ganze Räthsel der Welt, ungelöst, nur in einen Punkt zusammengeballt, entgegen. Hier liegt der allertiefste Unterschied von der Religiosität Luthers, für welchen das Verhältnis zu Christus und das aus ihm stammende Vertrauen im Blickpunkt seiner Religiosität stand und gleichsam vom Antlitz Christi die Auflösung des ganzen Räthsels von Gottes Vorhaben mit dem Menschen abzulesen ist. Endlich ist für Calvin im Sakrament des Abendmahls Brot und Wein auch wieder nur Instrument für eine unsichtbare Wirkung, und so tritt auch hier das Dogma in das Räthselhafte zurück.

In der jetzt herrschenden theologischen Schule ist die durchgreifende Uebereinstimmung der reformirten und lutherischen Religiosität in Bezug auf das Hauptdogma des Reformationszeitalters, die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung nachzuweisen versucht worden; dem liegt zu Grunde, dass Luther die ganze Religiosität des Reformationszeitalters durchgängig bestimmt haben soll. So sind Zwingli und Calvin aus der Dogmengeschichte ausgeschlossen worden. Das, worin Zwingli von Luther abweicht, wird der Geschichte der Theologie zugewiesen, und Calvin wird als „Epigone Luthers“ aufgefasst. Dem gegenüber gelange ich

nun, entsprechend meiner Darlegung, bei der grössten Hochachtung für die ausserordentlichen Verdienste dieser Schule zu einem erheblich abweichenden Ergebniss. Die reformirten Kirchen haben eine eigene grosse, über die der Lutheraner hinausreichende Energie und Leistung in der Behauptung des Protestantismus bewährt; dies aber vermochten sie auf Grund einer neuen Form der christlichen Religiosität, welche überall eine scharfgeschnittene eigene Physiognomie zeigt. Diese Religiosität drückt sich in Dogmen und in einem Zusammenhang dieser Dogmen aus, die von jeder früheren oder gleichzeitigen dogmatischen Grundconception abweichen. Ja man kann sagen, dass die reformirte Religiosität eine stärkere dogmenbildende Kraft gezeigt habe, als die lutherische. Das Dogma von dem Allwirken Gottes, der doppelten Prädestination und der Gnadenwahl ist ein so conciser und klarer Ausdruck einer bestimmten und neuen Religiosität, als nur irgend ein Dogma seit der Begründung der altkatholischen Kirche. Diese reformirte Religiosität ist gerade in der Epoche, in welcher die Nationalitäten in Europa ihre feste Form erhielten, für die Ausbildung des Charakters derselben von unermesslicher Bedeutung gewesen. Sie gab der Schweiz, soweit sie sich hier durchsetzte, den gediegenen, ehrenfesten, ernsten Charakter ihrer Frömmigkeit und Sitte, welcher vornehmlich die Erhaltung ihrer freien Verfassung ermöglicht hat. Sie verband die sieben nördlichen Provinzen der Niederlande zu einem politisch religiösen Ganzen, welches die Führung in dem Kampfe für das neue Christenthum, für die politische Freiheit und für die fortschreitende Wissenschaft bis zu dem Zeitpunkt behauptete, in welchem auf Grund einer durchgreifenden Aenderung der wirthschaftlichen Machtverhältnisse und der Handelsbeziehungen am Ende des 17. Jahrhunderts oranisches Heldentum in Wilhelm III. diese Führung auf England übertrug. Sie erfüllte Schottland mit dem einheitlichen Geiste freier, tief ernster, ja grüblerischer, zugleich aber in einem kräftigen Gemeindeleben sich ausathmender Frömmigkeit und machte es zur Burg der kirchlichen Freiheit und dem Sitz ernster Spekulation für Grossbritanien. Und sie gab in mehreren deutschen Ländern der Religiosität ihr mildes und freisinniges Gepräge. Ja selbst, wo diese reformirte

Religiosität in einer Minderheit ihre Geltung behauptete oder als ein Bestandtheil in das religiöse Leben eines Landes einging, erwies sie sich als ein Ferment von ganz eigenthümlicher Kraft. Die französischen Hugenotten rangen in einer Geschichte, voll von Blut und Opfern, verbündet mit der ständischen Freiheit und mit dem humanistischen Geiste, um ihre staatliche Anerkennung, sie wurden durch äussere Gewalt zurückgedrängt; das Lebensbedürfniss der Monarchie opferte den Geist selbständiger forschender Religiosität der Einheit des Staates; davon war dann dessen äussere Macht, aber auch seine innere Gebrechlichkeit die Folge: bis auf diesen Tag aber kann doch in der Literatur dieses Landes der Einfluss des reformirten Geistes nachgewiesen werden. In der englischen Religiosität wurde der reformirte Geist ein wichtiger Bestandteil, in Amerika, Ungarn und sonst in der Diaspora machte er sich geltend. Dieselbe reformirte Religiosität verlieh der protestantischen Frömmigkeit die äusserste aktive Energie; sie gab Calvin, den Oraniern, Cromwell einen Welthorizont für ihre politisch religiösen Combinationen; ihr Princip der Gemeindefreiheit wurde ein mächtiges Agens für die bürgerliche Freiheit; ihre Verbindung mit dem Humanismus trug und förderte die grosse philologische Bewegung des 16. und 17. Jahrhunderts; wie sie aus der Region des Glaubens alle Philosophie ausschloss, jedoch mit kühner Logik das tiefste menschliche Problem in der Diskussion über die Gnadenwahl behandelte, bereitete sie dem philosphischen Gedanken in den Niederlanden und dann in England einen freien Boden. Endlich hat diese reformirte Religiosität von Zwingli her die grossen Gedanken der universalen Offenbarung, des freien, vom Buchstaben unabhängigen inneren Lichtes und der selbständigen Gemeinde in sich bewahrt; dieselben machten sich dann in den Arminianern, Independenten, Puritanern, Quäkern wieder geltend, in unserem Jahrhundert gelangten sie endlich zu ihrer vollen Entwickelung, und dies geschah dann unter lebendiger Mitwirkung der reformirten Religiosität in einem Schleiermacher, Carlyle und Emerson. Eine so ausserordentliche Kraft war gerade durch die originale Einfachheit in der Grundstimmung der reformirten Frömmigkeit bedingt. Indem sie den Menschen in den Zusammenhang des

göttlichen Allwirkens versetzte, hieraus aber für ihn eine unverlierbare Kraft gewann, erhob sie ihn über den ganzen äusseren Weltlauf und machte ihn zu der geschlossensten Krafteinheit, die je in der Geschichte gewesen war; dieser gab sie in dem schriftmässig festgestellten Ziel der christlichen Frömmigkeit den höchsten Zweck des Wirkens und fügte sie in den Heeresverband der unsichtbar sichtbaren Kirche. Nie hat es eine Religiosität von geschlosseneren Charakter gegeben.

Hiervon ist der Entwicklungsgang der reformirten Dogmatik bedingt gewesen. Die ganze protestantische Glaubenslehre legte die lebendige Religiosität der Reformation vermittelst der dogmatischen Reflexion in sich ergänzende Bestandtheile auseinander: in das Wirken Gottes und das Mitwirken des Menschen, in Schrift und Geist, Schuld des Menschen und Enthaltensein derselben in der Heilsökonomie, Genugthuung, Versöhnung und Heiligung, Gnade Gottes und Mitwirken des Menschen im Glaubensprocesse. Indem nun die reformirte Orthodoxie in der Richtung der Gnadenwahl von Zwingli ab bis auf Voëtius sich entwickelte, erreichte sie ihre geschlossene Einfachheit durch Ausschliessung der widerstreitenden Seiten und Motive der umfassenderen protestantischen Religiosität. Sie entwickelte sich via exclusionis. Ihr System wurde gleichsam ein immer schärferes schneidigeres Instrument; daher gerade die grossen Glaubenshelden der reformirten Kirche mit der Gnadenwahl sympathisiren. So vollzog sich die dogmatische Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche in einem äusseren Kampfe der grossen Motive protestantischer Frömmigkeit gegeneinander, während in der Kirche Luthers das orthodoxe System selbst, ja jedes einzelne Lehrbuch desselben der Kampfplatz dieser streitenden Kräfte war. Der Schauplatz dieser dogmatischen Entwicklung umfasste das ganze westliche Europa. Die theologische Schule von Calvin in Genf bestimmte Knox in Schottland, wie die Hugenottischen Theologen in Frankreich, von dort flüchteten nach der Bartholomäusnacht 1572 die reformirten Gelehrten in die Niederlande, und dort gewannen sie herrschenden Einfluss, dann theilte sich die Bewegung England mit.

Die Methode der reformirten Dogmatik war synthetisch. Sie

leitete aus der Lehre von Gottes Wesen die Vorsehung und näher die Prädestination ab; noch formelhafter gelangte dieser Zusammenhang später im Lehrstück von den Dekreten Gottes zur Darstellung; von da ging sie erst zur Schöpfung und dem Menschen über. Die Lehre von der doppelten Prädestination, ihre formelhafte Darstellung in den Dekreten Gottes forderte dann die Einschliessung des Sündenfalles in den Willen Gottes, sonach den supralapsarischen Standpunkt; ebenso musste dann die Ausdehnung des Heilsplans auf alle Menschen verneint und Verdienst und Wirksamkeit Christi ausschliessend auf die Erwählten bezogen werden. Nur innerhalb dieser reformirten Begriffe war vom göttlichen Heilszweck aus eine einheitliche Systematik der Functionen Gottes im Verhältniss zum Menschen möglich, während die Einwirkung der menschlichen Selbstthätigkeit auf diese Zwecksetzung in der Dogmatik der Lutheraner eine solche einheitliche Systematik ausschloss.

Keckermann geht schon in der Richtung auf Schleiermacher hin zu der Consequenz aus Calvin vorwärts, dass der Gegenstand der Glaubenslehre nicht göttliche Grössen in ihrem metaphysischen Ansichsein, als Objecte der Contemplation seien: vielmehr sei Gott als ein höchstes Princip von Wirkungen auf den Menschen, von welchem Zweck und Mittel des Heilsvorgangs abhängig seien, von der Glaubenslehre zu behandeln. Alstedt behandelt die Dogmatik als Lehre von den göttlichen Aktionen. So entspringt aus dem Trieb der Systematik selbst in der reformirten Kirche die unitarische Denkrichtung.

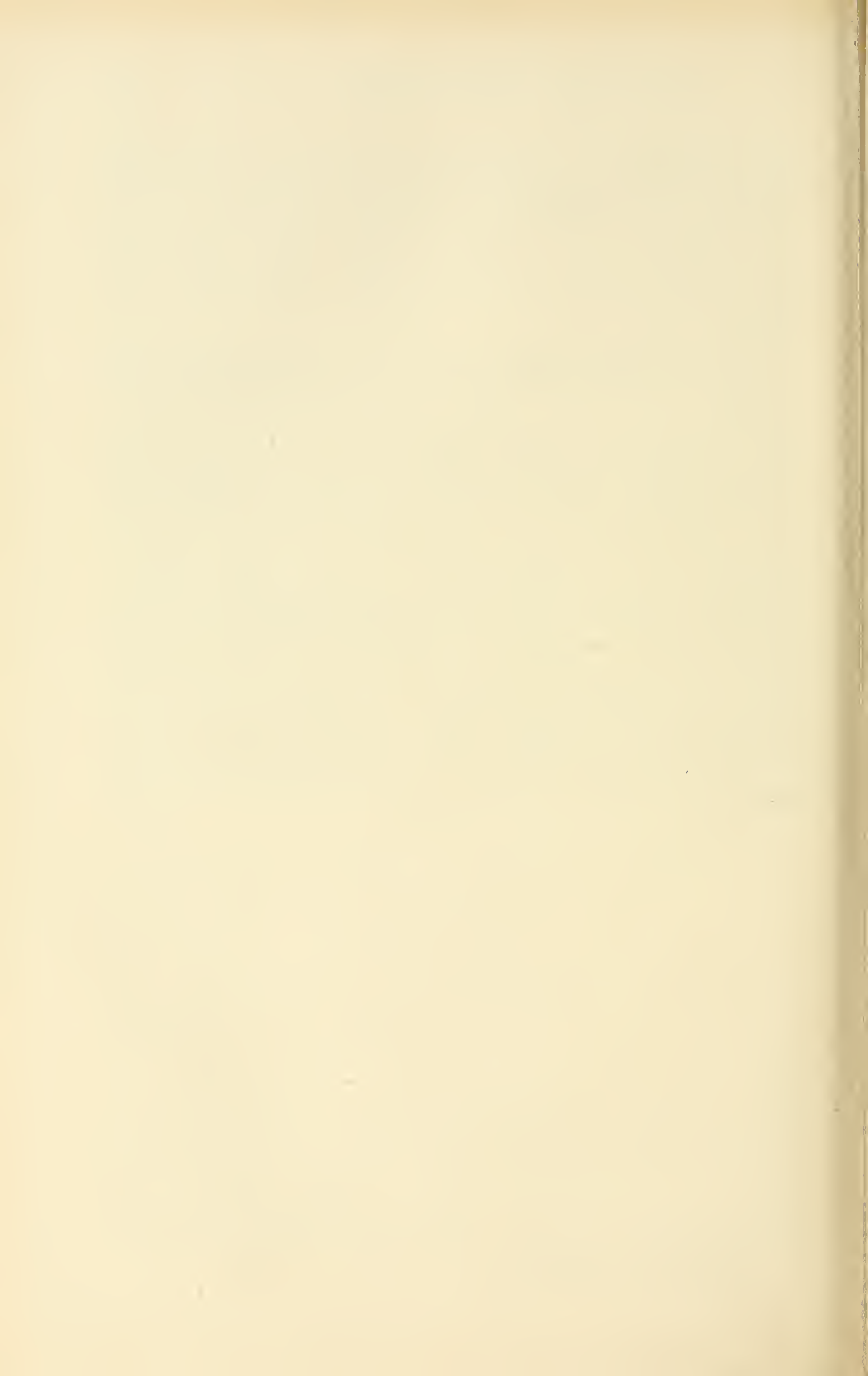
Zugleich war von Anfang an die Ueberzeugung von der Universalität der göttlichen Gnadenabsicht, welche dann nur durch die mangelnde Empfänglichkeit im Menschengeschlechte eingeschränkt worden sei, innerhalb der reformirten Gemeinden selber geltend gemacht worden. Zuerst hatte Hieronymus Bolsec nach einer streng calvinistischen Predigt in der Kirche selbst gegen diese protestirt, da war Calvin aus der Menge hervorgetreten und hatte seine Lehre vertheidigt, sein Gegner musste die Stadt verlassen. Als 1556 Peter Matyr für die calvinistische Lehre in Zürich sein Wirken begann, erklärte der dortige Professor Bibliander, dieselbe

mache Gott im Dieb selbst zum Dieb und im Teufel selbst zum Teufel. Er forderte Matyr zum Zweikampf als einem Gottesgericht, wer von ihnen beiden prädestinirt sei, erschien auch mit einer Hellebarde auf dem Kampfplatze, wurde aber ebenfalls abgesetzt. Sebastian Castellio, Rektor der Schule zu Genf, erklärte, dass kein wildes Thier sein Junges zur Qual bestimmen werde. Nach Calvin sei ein Theil der Menschen so zum Bösen bestimmt wie ein Wolf zum Zerreissen der Schafe. Calvin verwies hiergegen auf die anderen furchtbaren Räthsel in der Schöpfung Gottes, die blinden, verkrüppelten, wahnsinnigen Menschen. Castellio aber beharrte dabei, nach der ethischen Idee Gottes müssten alle sittlichen Uebel aus der Freiheit der Menschen hergeleitet werden. So bereitete er den Arminianismus vor. Auch er musste sein Amt verlassen und in Basel von seiner Hände Arbeit leben.

Diese Richtung erhielt eine grössere Macht, als hier in Holland mit der humanistischen Philologie die Schriftauslegung im Sinne Zwinglis wieder in Verbindung trat. Ich habe gezeigt, dass der Humanist und Staatsmann Kornhert (geb. 1522 in Amsterdam) der Mittelpunkt dieser Bewegung war, und dass derselbe von Cicero und Seneca beeinflusst gewesen ist. Seine Richtung wurde dann durch Arminius (geb. 1560, seit 1603 Prof. in Leyden) innerhalb der Theologie zur Geltung gebracht. Die in der universalen Gnade wirkende ethische Natur Gottes und die Würde und Freiheit des Menschen erfüllten ihn. Er brachte die praktische Natur der reformirten Religiosität gegenüber dem unerträglichen Dogmenstreit durch die Ausscheidung fundamentaler Dogmen zur Geltung. Durch Episcopius und Hugo Grotius trat der Arminianismus zu allen Kräften der grössten philologischen und staatswissenschaftlichen Zeit der Niederlande in Beziehung. In derselben Richtung wirkte in Frankreich die Schule von Saumur, suchte aber durch dogmatische Distinctionen die Universalität der Gnade mit der Dortrechter Orthodoxie in Uebereinstimmung zu erhalten. Der Schotte Johann Camero (geb. 1580, seit 1618 Professor in Saumur) hat diese Schule begründet. Sein Schüler Moses Amyraut (geb. 1596, seit 1626 Prediger, seit 1633 Professor in Saumur) erfand die paradoxe Verbindung eines ersten universalen Rathschlusses mit

einer beschränkten Prädestination. Indem diese Richtung sich in den moralischen und intellektuellen Process, durch welchen der Mensch an seiner Wiedergeburt theilnimmt, versenkte, fand sie sich schliesslich in Isaak Papin (geb. 1657) zu der Anerkennung der freien Kraft des Menschen fortgeführt, da Gott mehr durch frei handelnde Kreaturen als durch kraftlose Schatten verherrlicht werde.

Das Verhältniss des Humanismus und der aus ihm geborenen Philologie und Schriftforschung zur reformirten Religiosität führte ebenfalls zu einer freieren Gestaltung der reformirten Theologie. In den Niederlanden wirkten Scaliger, Salmasius, Lipsius, Isaac Vossius, Grävius, Heinsius. Auf dieser Grundlage entwickelte sich eine Schriftauslegung, deren bedeutendster Repräsentant Hugo Grotius gewesen ist. Und aus dieser Verbindung der reformirten Religiosität mit der Philologie kam nun ein mächtiger Antrieb, durch Auffindung eines logisch und exegetisch genauen Zusammenhangs der biblischen Begriffe die Dogmatik von ihrem Kern aus zu revolutioniren. Die Verwandtschaft, welche in dieser Beziehung zwischen der Schriftauslegung Calvins und dem Socinianismus besteht, kann nicht abgeleugnet werden. Auf dem reformirten Boden ist die auf Exegese gegründete neue Combination dogmatischer Begriffe durch Hugo Grotius erwachsen.



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



VII.

Jahresbericht über die deutsche Litteratur zur Philosophie der Renaissance 1889—1892.

Von

Ludwig Stein.

Zweiter Theil.

(Schluss.)

Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton, 2 Bde, Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, 518 und 609 S. 8°.

Aus diesem hervorragenden Werke seien hier die auf die Denker der Renaissancezeit bezüglichen Abschnitte hervorgehoben, womit indess einer späteren Würdigung des systematischen Gehalts und der philosophiegeschichtlichen Ergebnisse des Gesammtwerkes keineswegs vorgegriffen sein soll. Die Aufnahme, welche dieses Werk bisher allenthalben gefunden, hat gezeigt, dass der systematische Gedankenkern des Autors, um welchen die geschichtliche Darstellung der Atomistik sich krystallisirt, lebhafteres Interesse zu wecken vermochte, als die rein philosophiegeschichtliche Leistung. Und das ist begreiflich genug. Jede philosophiegeschichtliche Darstellung, die sich nicht bescheidet, Selbstzweck zu sein, die vielmehr mit dem Anspruch auftritt, einen systematischen Gedanken zu erweisen, dem zu Liebe die Ableitung des betreffenden Problems auf historischer Grundlage überhaupt nur unternommen worden ist, wird gar leicht der Versuchung erliegen, den eigenen Standpunkt des Autors in den Gedankengang früherer Denker hineinzudeuten und solchergestalt System und Geschichte dermassen zu verweben, dass das historische Bild eine bedenkliche Trübung erfährt. Eine solche Geschichtsdarstellung, wie sie nament-

lich Hegel auszeichnete, der sie zum Range einer eigenen, freilich schon von seinen nächsten und begabtesten Anhängern aufgegebene, weil unhaltbar gewordene Methode erhoben hat, belehrt uns recht eigentlich mehr über den Darsteller, als über die dargestellten geschichtlichen Epochen und Persönlichkeiten. So lesen wir auch heute noch mit Behagen, was Hegel über die empiristische Richtung und besonders über Locke in seiner Geschichte der Philosophie berichtet; aber nicht um zu erfahren, was Locke gelehrt, sondern wie sich Locke's Lehren in Hegel's Geist gespiegelt haben. Daher sind die im Dienste der Systematik unternommenen philosophiegeschichtlichen Darstellungen in der Regel dringend verdächtig, mehr ein Bekenntniss des Autors denn eine objective Durchdringung des historischen Stoffes zu bieten. Und heisst nun dieser Autor nicht gerade Hegel, so wird man leicht geneigt sein, über dessen in eine geschichtliche Form gegossenes philosophisches Bekenntniss zur Tagesordnung überzugehen. Und so begreift sich denn der geringe Credit, den nicht bloss einseitig kirchliche, sondern auch wissenschaftlich tendenziöse Darstellungen der Geschichte der Philosophie geniessen.

Mit ganz anderem Maasse will nun aber das vorliegende bedeutende Werk von Lasswitz gemessen werden. Auch ihm sind freilich die historischen Untersuchungen „nur das Mittel, um in der Entwicklung der Frage nach dem Wesen des Körpers eine abgeschlossene empirische Thatsache zu gewinnen, an welcher ein erkenntnisskritisches Problem sich studiren lasse, nämlich die Theorie der Materie, insofern sie die Bedingungen der Naturerkentniss überhaupt zu enthüllen geeignet ist“, Vorwort S. VI. Ja, Lasswitz tritt ganz offenherzig mit dem Geständniss hervor, dass ihm der systematische und historische Theil seines Werkes eine Einheit bilden. Jedes andere philosophiegeschichtliche Werk würde sich mit einem solchen Geständniss in den Augen des modernen Philosophiehistorikers selbst richten, gleichsam seinen eigenen Todtenschein ausstellen. Bei Lasswitz ist dies nicht der Fall. Er ist eben nicht vom System zur Geschichte, sondern von der Geschichte zum System gekommen, und das unterscheidet seine Geschichtsdarstellung grundwesentlich von der Hegelschen. Lasswitz

hat sich an der Hand vornehmlich geschichtlicher Studien über die Atomistik, die er seit einer Reihe von Jahren betrieb und deren Früchte er von Zeit zu Zeit in Fachzeitschriften veröffentlichte[1]), zu seiner philosophischen Grundüberzeugung hindurchgerungen. Darum erscheinen denn auch systematische Kapitel seines Werkes, wie „Das Denkmittel der Substanzialität und der extreme Realismus" Bd. I, S. 43—57, „Das Denkmittel der Variabilität" I, 269—274, „Die Bewegung als intensive Realität im Zeitmoment" II, 3—11, „Die Substanzialisirung der Kraft" II, 470—486, „Die Centralkräfte als metaphysisches Prinzip" II, 571—582 bei tieferer Erfassung seiner Intentionen nicht als a priori feststehende Schemata, in welche er die Denker des betreffenden Zeitalters willkürlich und gewaltsam hineinpresste, sondern als mühsam erworbene, aus geschichtlichen Studien erwachsene Einsichten, die sich, eben weil sie empirisch aus der geschichtlichen Betrachtung abgeleitet sind, ungekünstelt auf die Denker jenes Zeitalters, aus welchem der Verf. seine geschichtliche Einsicht geschöpft hat, anwenden lassen.

Wenn nun Lasswitz trotz der gediegenen geschichtlichen Fundamentirung, die er seinem systematischen Gebäude gegeben hat, es doch mitansehen musste, wie in der Mehrzahl der bisher über sein Werk erschienenen Anzeigen die Kennzeichnung der Bedeutung der geschichtlichen Seite desselben hinter die der systematischen weit zurückgetreten ist, so dürfte er vielleicht doch aus dieser Erfahrung die Lehre ziehen, dass die Verquickung beider Elemente selbst in der von ihm gewählten methodisch zulässigen Form für die Zukunft nicht rathsam erscheine. Lange's „Geschichte des Materialismus", auf welche Lasswitz ja als ein gerade ihm naheliegendes Vorbild hinweisen könnte, ist wenigstens in ihrem ersten Theil rein historisch und vorbereitend, während Lasswitz Bd. I, 43ff. gleich mit systematischen Ausführungen einsetzt. Uns freilich ist der Umstand, dass in den bisherigen Besprechungen des Werkes der historische Theil vom systematischen überschattet worden ist, nur ein Sporn mehr, die reichen Belehrungen hervor-

---

[1]) Die Herübernahme ganzer Partien dieser Aufsätze in das Hauptwerk gereicht der Oekonomie desselben nicht immer zum Vorzug.

zuheben, die wir Lasswitz auch über die Philosophie des Renaissance-Zeitalters verdanken.

An der Schwelle der Renaissance begegnet uns zunächst die italienische Umbildung des Averroismus, über welche uns Renan's Averroes ausreichend orientirt. Hier hat sich Lasswitz eine auffallende Reserve auferlegt. Bei der verhältnissmässigen Ausführlichkeit, mit welcher er über Aristoteles (I, 79—134) und über ibn Roschd (I, 169—175) handelt, hätte man nach der Oekonomie des ganzen Werkes erwarten dürfen, dass die letzten Ausläufer dieser averroistischen Bewegung, die Schule zu Padua, entsprechende Berücksichtigung finden würden. Statt dessen begnügt sich Lasswitz, den Namen Zabarella's kurz zu erwähnen (I, 254); dessen Nachfolger, Cesare Cremonini (1552—1631), wird gar nicht genannt, und die Umbildung des Averroismus in einen Pantheismus durch Andreas Caesalpinus gar nicht gestreift. Bei dem breiten Raum, der den arabischen und jüdischen Philosophen gewährt wurde (I, 134—175) hätte auch über den paduanischen Averroismus ein characterisirendes Wort gesagt werden müssen, zumal die verschiedenen Richtungen der Renaissance-Philosophie auf diese Schule, wenn auch nur polemisch, zurückgreifen.

Recht ausführlich und sympathisch ist Nicolaus von Cues behandelt (I, 274—288 und 360ff.). Hier handelt es sich um den Nachweis, dass der Begriff der Veränderung, den Lasswitz als das Denkmittel der Variabilität bezeichnet, das Denkmittel der Substanzialität, welches das Mittelalter fast ausschliesslich beherrscht hat, in der Renaissance allgemach verdrängt. Allerdings habe schon die Emanationslehre des Neuplatonismus dem Denkmittel der Variabilität vorgearbeitet, sofern er durch seine Lehre von der stetigen Selbstbewegung des Geistes den Gedanken der inneren Tendenz zur Veränderung in die Debatte geworfen habe, I, 273. Aber erst in dem Augenblick, da es gelingt, die Bewegung mathematisch zu fixiren, ist die Möglichkeit gegeben, von der organischen zur mechanischen Weltauffassung fortzuschreiten und allmälig zu dem für die Naturwissenschaft so wichtigen Begriff der mechanischen Kausalität zu gelangen. Die erste Stufe dieses Uebergangs stelle nun der Cusaner dar. Er sei aus erkennt-

niss-theoretischen Erwägungen auf die Bahn des Atomismus zurückgelenkt worden. Erkennen sei ihm eben geistiges Messen I, 275. Dieses Mass ist, wie Pythagoras schon richtig gesehen habe, die Zahl, doch sei diese letzte Einheit nicht die Zahl selbst, sondern das Prinzip aller Zahlen. In der Körperwelt ist der Punkt, als Grenze der Linie, untheilbar, daher ist die Linie nur die Evolution des Punktes, I, 277. Diese Entfaltung (explicatio) zu messen ist das Problem der Philosophie, deren Aufgabe es sei, für die Vorgänge in der Natur ein exactes Mass zu gewinnen, S. 279. Aus seinem principium coincidentiae oppositorum ergiebt sich das so fruchtbare Studium der Grenzübergänge, welches den Cusaner nahe an den Gedanken der Infinitesimalrechnung bringe, I, 289. Das Indivisible sei nicht mehr blosse Form des Kontinuums, sondern es erzeuge das Kontinuum, und der Gedanke des Zusammenfallens der Gegensätze im Unendlichen repräsentire nur das stammelnde Ringen nach dem Denkmittel der Variabilität, I, 287. Das sei der Punkt, an welchem die Monadologie Bruno's, sowie dessen mathematisch-physikalische Atomistik aus der Lehre des Cusaners offensichtlich herauswachse, I, 360ff.

Die philosophische Stellung Agrippas von Nettesheim sei durch seine Einführung der qualitates occultae bedingt, I, 291, die eine Auswirkung des Weltgeistes (spiritus mundi) darstellen, welcher durch die ganze Welt ausgegossen ist. Hier war an den λόγος σπερματικὸς und dessen κρᾶσις δὶ ὅλων bei den Stoikern zu erinnern. Lasswitz streift diesen Gedanken (I, 293), doch arbeitet er ihn nicht kräftig genug heraus. Dieser spiritus mundi, der den aristotelischen Aether, diese quinta essentia, in der Uebergangszeit allgemach verdrängt, der als spiritus animalis noch die Anthropologie eines Descartes und Leibniz beherrscht, der endlich als „Lebenskraft“ erst durch Lotze für einige Zeit aus der Philosophie verbannt worden ist — er wurzelt tief in der Lehre der Stoa. Zu meiner diesbezüglichen Andeutung, Psychologie der Stoa I, 95, Note 166[a] vergleiche man noch Diog. Laert. VII, 51: λογικαὶ μὲν (φαντασίαι), αἵ τῶν λογικῶν ζῴων· ἄλογοι δέ, αἵ τῶν ἀλόγων. αἵ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν· αἵ δ᾽ ἄλογοι, οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος. Diese λόγοι σπερματικοὶ der Stoa spielen in der Re-

naissance keine geringe Rolle; auch für Paracelsus z. B. geht die Entwicklung von innen, nach Analogie des Samens, vor sich, I, 299.

Paracelsus (dessen Geburtsjahr Lasswitz übrigens 1473 statt 1493 angiebt — wol ein Druckfehler) verkündigt bereits den Gedanken einer immanenten Entwicklung. Er hat den Gedanken der Variabilität, der dem Cusaner vorschwebte, von der empirischen Seite bekräftigt, I, 301. In seiner Schule vollzieht sich der Bruch mit der aristotelischen Elementenlehre, und damit war die Möglichkeit zur Bildung des Begriffs des chemischen Elements gegeben, I, 305.

Der Physiker und Arzt Fracastoro, über den wir seit einem Jahre eine Monographie von Gius. Rossi besitzen, geht, um die Wirkungen des Magneten auf das Eisen zu begreifen, auf die Lehre des Empedocles zurück und eröffnet damit die Reihe jener Männer, welche in der Renaissance sich mit Vorliebe an vorsokratische Muster anlehnen, wie z. B. Cusanus an Pythagoras, Telesius und Campanella an Parmenides, Galilei an Demokrit, Helmont an Thales u. s. w.

Cardanus schliesst sich in den Hauptzügen Paracelsus an, doch bezeichnet er einen grossen Fortschritt in der Wissenschaft über Paracelsus hinaus durch seine Behauptung, dass das Wesen der Wärme in der Bewegung bestehe, I, 310. Auch hat er, ob er gleich noch unter der Herrschaft der substanziellen Formen stand, die aristotelische Elementenlehre mit Glück bekämpft und das Feuer aus der Zahl der Elemente ausgeschlossen, I, 312.

Dass Telesius sich in seiner Weltanschauung Parmenides anschliesse, kann ich Lasswitz I, 312 nicht zugeben (s. weiter meine Besprechung von Heiland). Mit einiger Einschränkung mag dies ja vom Grundgedanken seiner Physik zutreffen, wobei jedoch immer noch zu bedenken ist, dass die an Anaximander und Heraklit erinnernde Physik des Parmenides dem zweiten Theil seines Lehrgedichts, der Lehre vom Schein angehört, von der er jedoch selber sagt: ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής. Die Erkenntnisstheorie und die Ethik des Telesius müssen jedoch, wie wir in der Anzeige Heiland's zeigen werden, enger an die Stoa heran-

gerückt werden. Auch die neue Einsicht, die Lasswitz I, 331 Telesius nachrühmt, dass die Grösse der Welt weder vermehrt, noch vermindert werden kann, ist ein alter stoischer Lehrsatz, vgl. die Stellen in der Psychologie der Stoa I, 46, Note 60. Ueberhaupt legt mir die etwas leicht hingeworfene, dürftige Skizze über Telesius (I, 312, 313, nicht 331, wie die verdruckte Seitenzahl lautet) die Vermuthung nahe, dass Lasswitz hier ausnahmsweise aus zweiter Hand geschöpft hat. Nach Patritius, bei welchem die dichterische Phantasie vorherrsche, sind Licht und Wärme die Agentien, welche die Beschaffenheit und Wirkungsart der Körper bedingen, I, 374.

Sorgfältig ist William Gilbert, der erste methodische Experimentator vor Kepler, herausgearbeitet. Er hat die Lehre vom Magnetismus und von der Electricität begründet, der letzteren auch den Namen (vis electrica) gegeben, I, 316. Er hat bereits eine deutliche Ahnung von der allgemeinen Gravitation der Körper und sieht jenseits der Atmosphäre nur einen kalten, leeren Weltraum, in welchem sich die Himmelskörper als selbständige Kugeln bewegen, I, 321. Gilbert steht indess schon unter dem Einfluss des Coppernikus, dessen Lehre in ihrem Gefolge endlich dem Grundgedanken der aristotelischen Physik, der Scheidung der sublunaren von der coelestischen Welt, ein entscheidendes Paroli geboten hat I, 324.

Die altstoische Lehre, dass die Luft kalt sei, eignen sich eine Reihe von Physikern an der Wende des 16. Jahrhunderts an, zumal seitdem der Stoizismus durch Justus Lipsius (erste Ausgabe seiner Werke 1585) in seinen Hauptzügen weiteren Kreisen bekannt geworden ist. So scheidet der Schweizer Sebastian Verro die Luft aus der Reihe der Elemente aus, da sie kalt und feucht sei, I, 325; Jean Bodin, der grosse politische Schriftsteller, beruft sich hierfür ausdrücklich auf die Stoiker, behält aber freilich die Vierzahl der Elemente formell noch bei.

Die Zahl der Elemente auf zwei, Feuer und Erde, reduzirt zu haben, ist die physikalische That Campanella's, I, 340, der im Anschluss an Telesius, weiterhin an Parmenides, Wärme und Kälte als die tragenden zwei Prinzipien unterscheidet, wobei es

sein Hauptverdienst bleibe, für die Unveränderlichkeit seiner Elemente eingetreten zu sein, I, 342. In seiner Lehre von der Verdichtung und inneren Spannung berufe er sich ausdrücklich auf den Tonusbegriff der Stoa, wie Seneca ihn tradirt.

Auch der ältere van Helmont nimmt zwei unverwandelbare Elemente an, Wasser und Luft, I, 344, führt den Ausdruck Gas für den dritten Aggregatzustand ein, S. 349, und arbeitet der Korpuskulartheorie vor.

Giordano Bruno hat dem Atombegriff neues Leben damit eingehaucht, dass sich ihm der Entwicklungsgedanke zur einfachen Substanz verdichtete. Aus der Kombination der in der Renaissance herrschenden Auffassungen von der lebendigen Weltentwicklung mit dem alten Atombegriff erwächst seine Monade, I, 359. Cusanus und Paracelsus sind seine bedeutsamsten Vorläufer in der Uebergangszeit (ebenda S. 360), wie David von Dinant und ibn Roschd unter den mittelalterlichen Denkern, S. 362. Bruno's Minima sind zugleich Atome des physischen Continuums, da die mathematischen Minima nicht etwa blosse Fiction, vielmehr physische Einzelkörper sind, I, 377. Der Aether ist der physische Raum, der in allen Körpern vorhanden ist und der in seiner Unendlichkeit alle Körper umfasst. Damit bekennt sich Bruno zur rein dynamischen Weltanschauung — im Gegensatz zur heutigen Naturforschung, welche dem Aether nur die Rolle eines mechanischen Mittlers zutheilt, S. 380. Die Monade ist ihm zunächst ein erkenntnisstheoretisches Postulat, da es ein Erstes der Zusammensetzung geben müsse, mit welchem die Betrachtung anfängt, womit aber stillschweigend die Relativität des Atombegriffs eingeräumt ist, I, 381. Der Gedanke einer lebendigen Substanz geht ihm immer noch nach, so dass er sich zur mechanischen Kausalität nicht hindurchzuringen vermag. Statt mit dem Denkmittel der Variabilität, dessen er sich durchgehends bedient, Ernst zu machen, substantialisirt er das von ihm entdeckte Minimum und bleibt eben damit in der dynamischen Weltanschauung seines Zeitalters stecken. Bewegung entsteht eben nach Bruno nicht wieder aus Bewegung, sondern aus der Entfaltung der lebendigen Substanz I, 390. Da diese Substanz eine einheitliche ist (Mini-

mum, mathematisches Atom, Monade), so bedeutet sie den durchgreifenden Bruch mit der aristotelischen Physik, die sich auf einen physikalischen Dualismus aufgebaut hatte, und nimmt die Ergebnisse Galilei's divinatorisch vorweg. Dieses divinatorische Element verleiht seiner Weltanschauung ein dichterisches Gepräge. Namentlich seine Kosmologie wäre geistvolles Spiel der Phantasie geblieben „wenn nicht Kepler, Galilei und Newton seine Weltkörperseelen in prosaische Zahlenbeziehungen aufgelöst hätten," I, 399.

Noch war der Uebergangszeit ein letzter Schritt vorbehalten, wollte sie über Demokrit und Aristoteles hinaus eine exacte Wissenschaft schaffen; sie musste die Bewegung als intensive Realität begreifen und eine neue Wissenschaft, die Mechanik, als Lehre von der Energie der Bewegung in's Dasein rufen, und diesen Schritt von der organischen zur mechanischen Auffassung der Bewegung vollzieht zunächst das Universalgenie Leonardo da Vinci. Ihm ist die Kraft (forza) bereits eine Grösse, welche der erzeugten Geschwindigkeit proportional ist. Der freie Fall gilt ihm bereits als beschleunigte Bewegung, „deren Geschwindigkeit stetig und durch alle Grade anwächst," II, 13. Jetzt bedurfte es nur noch eines Mannes, um die bereits angebahnte mechanistische Weltbetrachtung zu wissenschaftlicher Höhe und Sicherheit zu erheben, und dieser erlösende Mann war Galileo Galilei. Ihm gelang es zuerst, die Empfindung zu objectiviren und dadurch eine Naturwissenschaft als Wissenschaft von der Empfindung zu schaffen, II, 23. Er entdeckt einen neuen mechanischen Begriff, nämlich das Moment der Bewegung, und weist die Abhängigkeit des Moments von der Geschwindigkeit nach, II, 25. Erst dadurch war es möglich geworden, die Gesetzlichkeit der Bewegung festzustellen und die mathematische Form der Bewegungsgesetze aufzufinden. Die Bewegung wurde dadurch ein sinnlicher Factor, ein Intensives der Empfindung, das messbar ist, II, 33. Qualitäten lassen sich nunmehr in Quantitäten ausdrücken, und den Schlüssel zu diesem Geheimniss gefunden zu haben, das ist die entscheidende That Galilei's (II, 36), der in seiner Erkenntnisstheorie die Subjectivität der Sinneswahrnehmungen energisch fordert und in seiner Physik die kinetische Atomistik begründet.

Wir haben uns bemüht, die characteristischsten Gedanken des Autors über die Philosophen der Uebergangszeit aus der Fülle der feinen und tiefen Bemerkungen, die man überall eingestreut findet, herauszuheben. An so manchem beachtenswerthen Einfall mussten wir, um diese vorläufige Anzeige nicht allzusehr anschwellen zu lassen, vorbeiziehen. Nur die berühmten Aussichtspunkte sind zur Sprache gelangt; auf die Schönheiten einzelner Hügel und anmuthiger Thäler kann ich hier nur im Allgemeinen hinweisen.

Dr. Georg Mollat, Lesebuch zur Geschichte der Staatswissenschaft des Auslandes, Osterwieck i./H., A. W. Zickfeldt, 191 S., 8°, Preis 3 M.

Es war ein hübscher Gedanke, eine Blumenlese der wichtigsten staatstheoretischen Erörterungen aller Zeiten und Völker zu veranstalten. Je dringender gerade heute an jeden Denkenden die Frage herantritt, wie er sich zu den mannigfachen unser öffentliches Leben mehr denn je beherrschenden staatstheoretischen Problemen zu stellen habe, um so dankbarer ist es zu begrüssen, dass man jetzt an der Hand Mollats eine bequeme Ueberschau der Hauptgedanken aller hervorragenden Staatstheoretiker zu halten in der Lage ist. Dem Werke über die Staatswissenschaft des Auslandes hat Mollat nämlich noch ein im gleichen Verlage erschienenes Lesebuch der deutschen Staatswissenschaft von Kant bis Bluntschli angegliedert, so dass die beiden Bände einen Ueberblick der tragenden staatsphilosophischen Ideen von Platon bis auf Stuart Mill und Bluntschli gewähren. Könnte man solche Bücher in die Massen hineintragen, so dürften sie nicht wenig zur Beschwichtigung von politisch überhitzten Gemüthern und zur Dämpfung jenes ungesunden Enthusiasmus beitragen, den utopistische Staatstheorien heute in einem Umfange wecken, der um so bedrohlicher ist, je unvermeidlicher der Rückschlag erfolgen und als Bodenschatz eine tiefgehende herbe Enttäuschung zurücklassen muss.

Von den Denkern der Renaissance führt uns Mollat Macchiavelli mit zwei Auszügen aus dem Principe vor (Kap. 18 u. 24, in der Uebersetzung Rehbergs) S. 43—46, sodann aus dem 2. Buch

von Thomas Morus Utopia eine glücklich gewählte Stelle nach der Uebersetzung von Kothe S. 47—51, endlich aus Grotius de jure belli ac pacis Einl., §§ 6—17, sowie Buch I, Cap. 3, §§ 6 und 7 nach der Uebersetzung Kirchmann's, S. 51—57. Im Anhang wird alsdann aus Jean Bodins de la République, Buch I, Cap. 8 (de la souveraineté) abgedruckt, S. 187—191. Man versteht nicht, warum Mollat die beiden letzten Auszüge (Occam und Bodin) nicht gleichfalls in deutscher Uebertragung gegeben hat. Vermisst habe ich gar manchen bedeutenden Staatstheoretiker der Uebergangs-Zeit, der nicht übergangen werden durfte, vor Allem Bellarmin, Suarez, Mariana und Joh. Althusius. Namentlich Althusius durfte nach den Gierkeschen Forschungen nicht fehlen.

Coluccio Salutati.

Francesco Novati, Epistolario di Coluccio Salutati, Vol. I, 1891, Istituto storico italiano No. 15, Rom, historisches Institut, 346 S. 4°., 10 Fr.

Ausnahmsweise sei hier auf eine italienische Publication hingewiesen, in welcher freilich nur die knappe, vielleicht allzuknappe Einleitung und der gelehrte Apparat in den Noten italienisch geschrieben sind. Den Text bilden die ersten vier Bücher der lateinisch geschriebenen Briefe Coluccio Salutati's, die 1360 beginnen und bis 1380 reichen.

Novati hat mit dieser Ausgabe der Wissenschaft, insbesondere auch der Philosophiegeschichte, einen hervorragenden Dienst erwiesen. Wer sich beim Studium Salutatis bisher durch den unzulänglichen Text und die lächerlich ungeschickte Gruppirung der Ausgabe von Rigaccio hat hindurch quälen müssen, der erst wird den Fortschritt voll ermessen können, den Novati's Ausgabe bedeutet. Es ist schwer von der peinlichen Sorgfalt, glücklichen Combinationsgabe, dem sicheren philologischen Tact und der staunenswerthen Belesenheit Novati's, namentlich auch in der deutschen Litteratur, eine richtige Vorstellung zu geben. Alle diese Eigenschaften Novati's, zu denen sich noch eine glücklich inspirirte Feder gesellt, welche trotz der hier naheliegenden Versuchung nie in's Pedantische verfällt, sind dem vorliegenden ersten Bande der Ausgabe

der Episteln Salutati's in einem Grade zu Gute gekommen, dass ich nicht anstehe, dieselbe geradezu als mustergültig zu bezeichnen. Die reichen, nie überladenen litterar-historischen Anmerkungen Novati's sind eine wahre Fundgrube für das Studium der litterarischen Bewegung des 14. Jahrhunderts.

Noch steht der zweite Band der Novati'schen Ausgabe aus. Die wichtigste Correspondenz, von 1380 bis zu dem 1406 erfolgten Tode Salutatis reichend, wird Novati hoffentlich in Bälde nachfolgen lassen. Aber schon nach diesem ersten Bande drängt sich dem Kenner der litterarischen Bewegung des 14. Jahrhunderts die Ueberzeugung auf, dass Salutati nach dem Tode Petrarca's (1374) die centrale Persönlichkeit jenes litterarischen Kreises in Florenz gebildet hat, dem wir die Frührenaissance der Philosophie verdanken. In seiner Hand laufen die Fäden jener gewaltigen geistigen Bewegung zusammen, welche das Herannahen eines neuen Zeitalters ankündigt. Was Salutati für die Philosophiegeschichte bedeutete, werde ich, gestützt auf das Epistolario Novati's, demnächst im Archiv auseinanderzusetzen Veranlassung nehmen.

Heinr. Voltz, Ueber die historische Skepsis des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich und über ihre Bedeutung für die fortschreitende Entwicklung der historischen Kritik, Programm. Köln, 10 S. 4°.

Unter historischer Skepsis versteht Voltz die kritische Umsicht der Geschichtsschreiber in der Ueberlieferung fragwürdiger historischer Data. Historische Kritik hätten schon die Logographen, vor Allem aber Herodot und Thucydides, im Alterthum geübt. Aber zu einer systematischen, konstruirenden Kritik, wie sie namentlich seit Niebuhr herrschend geworden ist, sei erst die „historische Skepsis" in Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts gelangt. Dahin rechnet Voltz in erster Reihe Beaufort, Fontenelle und Bayle, über deren geschichtskritischen Standpunkt Voltz einige beachtenswerthe Bemerkungen macht. Doch muss ich gestehen, dass ich nach dem Titel der Abhandlung doch etwas Anderes erwartet hatte. Für das, was Voltz unter „historischer Skepsis" versteht, ist diese Wendung recht unglücklich gewählt.

Pierre Charron.

Hugo Liebscher, Charron und sein Werk „de la sagesse,“ Diss., Leipzig, Bär, 1890, 65 S. 8°.

Nach einer dürftigen Skizze über Charron's Leben und Schriften (S. 1—12) folgt eine Darstellung des Hauptinhalts der trois livres de la sagesse (S. 13—50), worauf Charron's Stellung in der Geschichte der Ethik gekennzeichnet wird (S. 50—65).

Der übersichtlich gruppirte Auszug aus Charron's Hauptwerk ist ganz dazu angethan, uns in jener Ueberzeugung zu bestärken, welche uns die schriftstellerische Persönlichkeit Charrons längst aufgenöthigt hatte, dass wir es nämlich bei ihm mit keinem systematischen Denker, überhaupt mit keinem Philosophen von Beruf, am allerwenigsten mit einem ernst zu nehmenden Skeptiker zu thun haben. Gemeiniglich gilt er wegen seines nahen persönlichen Verhältnisses zu Montaigne, worüber Liebscher S. 3 und 61 f. flüchtig genug handelt, als ein Fortsetzer und Ausgestalter des Skeptizismus Montaigne's. Ist es aber schon um diesen dürftig genug bestellt, so verdünnt Charron den ohnehin nicht allzuscharfen skeptischen Extract seines Meisters zu einem ungeniessbar flauen philosophisch-theologischen Wassersüppchen. Wo Montaigne mit unnachahmlicher Grazie verführerisch plaudert, da predigt Charron im salbadernden Tone steifleinerner Dialektik, die nur derjenige für wissenschaftlich halten wird, der hinter allem Pedantischen gleich etwas Systematisches wittert. Lässt sich doch der tragende Gedanke Charron's in einen einzigen Satz von nüchternster Hausbackenheit zusammendrängen: Ausgangspunkt alles Denkens ist der Blick in das eigene Bewusstsein (Selbsterkenntniss), das uns seit Sokrates bereits zuruft: je ne scay; desshalb sei nicht eigentlich die Wissenschaft, deren Ideal unerreichbar sei, das Erstrebenswerthe, sondern die practische Lebensweisheit (sagesse), die uns ihrerseits zur Rechtschaffenheit und von dieser zur practischen Bethätigung religiöser Satzungen, weniger hingegen zu speculativer Erfassung und Durchdringung des religiösen Problems führe. Wem dieser Gedankengang imponirt oder gar nach Revolution schmeckt, der sollte erst die Erbauungsbücher der Ssûfis (arabische Mystiker), oder die

„Herzenspflichten“ des Bachja ben Pakuda (Ende des 11. Jahrhunderts), oder die scholastischen Mystiker der Schule von St. Victor, oder endlich die deutsche Mystik von Eckhart bis auf Jacob Böhme sich vergegenwärtigen, wo er den gleichen Gedankengang in hundertfältigen Variationen, nur viel tiefer und inniger motivirt, wiederfinden wird.

Am allerwenigsten lässt sich der Skeptizismus Charron's mit dem eines Franz Sanchez (Sanctius) auch nur vergleichen. Zunächst sei hier festgestellt, dass Liebscher, S. 57, in dem Irrthum befangen ist, als habe Sanchez seine skeptischen Ideen „kurz darauf“ d. h. nach Charron's Hauptwerk, ausgesprochen. Richtiger wäre gewesen „lange vorher“ zu schreiben; denn Charron's Hauptwerk erschien 1601, Sanchez's tractatus quod nihil scitur aber schon genau 20 Jahre früher, nämlich im Jahre 1581 bei Anton Gryphius in Leiden, und dann öfter. Zudem hatte Sanchez, wie er daselbst in der Zuschrift an Jacob de Castro mittheilt, das Manuscript seiner Abhandlung bereits sieben Jahre fertig, so dass nur noch zwei Jahre zum nonum prematur in annum fehlten; gleichwol habe er sich jetzt schon zur Publizierung entschlossen, da, wie er schalkhaft bemerkt, timendum erat, ne tunc potius in ignem quam in lucem mittere necesse fuit. Man ersieht hieraus, dass der Skeptizismus des Sanchez fast ebenso alt wie Montaigne's erste Essais (1580), ja der Conception und Abfassungszeit nach sogar älter als der Montaigne's ist. Inhaltlich vollends ragt Sanchez als Skeptiker über Montaigne weit hinaus, von Charron ganz zu schweigen. Sanchez ist ein tiefer philophischer Kopf, der ernstlich zweifelt, ohne den Zweifel, wie Charron, zu Vorspanndiensten für den Kirchenglauben zu benützen.

Zwei philosophiegeschichtliche Ausblicke mögen hier, anknüpfend an Charron, ihre Stelle finden. Der Salon-Skeptizismus, wie ihn Montaigne in seinem genialen geistigen Herumvagabundiren zur Mode erhebt, wie ihn Charron auf die Kanzel und Sanchez auf das Katheder bringt, bilden das philosophische Milieu, aus welchem Descartes' Discours de la méthode vom Jahre 1637 herausgewachsen ist. Descartes hat, wie ich gelegentlich nachweisen werde, während seines pariser Aufenthaltes einem philoso-

phischen Cercle angehört, in welchem dieser Salon-Skeptizismus bereits eifrig debattirt worden ist.

Der zweite Ausblick zielt auf Rousseau. Ich habe jüngst darauf hingewiesen (Deutsche Rundschau, 19 Jahrg., März 1893, S. 393), dass Rousseau's Formel von der Rückkehr zum naturgemässen Leben geschichtlich auf die altstoische Forderung ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν zurückgehe. Jetzt möchte ich hinzufügen, dass vielleicht Charron ihm diesen stoischen Gedanken übermittelt hat. Charrons Ethik gipfelt nämlich in diesem stoischen Gedanken dass man zur Natur zurückkehren müsse (vgl. Liebscher S. 20f., 30, 34, 57), wie denn Charron überhaupt so manchen stoischen Lehrsatz sich angeeignet hat (vgl. die allgemeine Vernunft, Samen aller Tugend S. 20, Weisheit, gutes Betragen der Seele S. 22, Definition des Willens S. 27, das allgemeine Gesetz der Natur, S. 34 u. 57). Erfahren wir nun, wie Rousseau Charron's Hauptwerk so hoch gestellt habe, dass er sich mit dem Plane trug, eine neue Ausgabe desselben zu veranstalten (Liebscher S. 12), so lässt sich der Gedanke kaum abweisen, dass wir unmittelbar an Charron, mittelbar an die Stoa zu denken haben, wenn wir uns nach Rousseau's Quelle des paradoxen Grundgedankens seiner Dijoner Preisschrift umsehen.

Zum Widerspruch fordert die Bemerkung Liebscher's S. 60 heraus, dass Charron das Verdienst gebühre, ein von der Theologie unabhängiges System der Moral zum ersten Mal aufgestellt zu haben. Weder hat Charron ein solches System aufgestellt, da ja seine eigene Ethik letzten Endes in eine practische Kirchlichkeit und einen theoretischen Mystizismus einmündet (S. 57), noch wäre er, falls er eine solche aufgestellt hätte, der erste gewesen. Liebscher hat an Telesius und Giordano Bruno nicht gedacht, und in Frankreich selbst Jean Bodin übersehen, dessen Heptaplomeres auch in diesem Punkte höher steht als Charron's de la sagesse. Uebrigens taucht die Forderung einer rein philosophischen Moral schon bei Coluccio Salutati (14. Jahrh.) auf.

Paracelsus.

Schubert und Sudhoff, Paracelsus-Forschungen, zweites Heft, Frankfurt, Reitz & Köhler, 1889, 180 S. 8°.

Karl Sudhoff, An Hohenheim's Todestage, 24. Sept. 1541, S.-A. aus der „Deutschen medizinischen Wochenschrift, 1891, No. 39".

Die unermüdlichen Paracelsus-Forscher, deren erstes Heft wir im Archiv III, 99 angezeigt haben, sind in ihrem vorliegenden zweiten Heft recht glücklich in ihren Resultaten. Die Archive von Basel, St. Gallen und Breslau haben ihnen so manchen dankenswerthen Beitrag zur Klärung dunkler Partien in der Biographie Hohenheim's geliefert. Sicher ist, dass Hohenheim 1526 in das Strassburger Bürgerbuch eingetragen wurde, S. 3, aber noch im gleichen Jahre auf Betreiben Froben's als Stadtarzt und Professor nach Basel berufen worden ist, S. 6. Die über seinen Streit mit den Collegen aufgefundenen Dokumente, S. 10—15, sowie seine Beschwerde an den Magistrat S. 33f. sind sehr lehrreich. Sie werfen ein helles Licht auf seinen Character nicht minder denn auf die Verhältnisse Basels. Der entscheidende Grund seiner Flucht bleibt freilich immer noch unaufgeklärt. Es müssten denn die Zerwürfnisse mit dem Magistrat gewesen sein, von welchen er in seinem Briefe an Amerbach, S. 73, spricht.

Dass Paracelsus des Lateinischen durchaus mächtig war, steht nach den Ausführungen S. 85—91 ein für allemal fest, ob auch des Griechischen und Hebräischen scheint mir trotz S. 84 zweifelhaft. Ebenso ist erwiesen, dass sein wirklicher Name nur „Theophrastus Bombast von Hohenheim" gelautet hat: alle späteren Zuthaten zu seinem Namen sind Andichtungen S. 91—96; das Gleiche gilt von dem seit Haller ihm beigelegten Namen Höhener, S. 97f. Der übrigens schon bekannte Briefwechsel mit Erasmus, S. 99—122 ist belanglos und doch wol zu stark breitgetreten. Die Notizen aus Joh. Rütiner's Tagebuch S. 129—146 sind gleichfalls recht mager. Hingegen scheint mir der Nachweis, dass einzelne der Paracelsus zugeschriebenen theologischen Schriften doch echt sein dürften S. 148ff., durchaus beachtenswerth. Die Untersuchung über Paracelsus' Aufenthalt in Innsbruck und Sterzing im Jahre 1534 ist glänzend geführt und gegen jede Anfechtung geschützt, S. 166ff.

Die kleine Gelegenheitsskizze von Sudhoff entwirft im knappen Umriss ein sehr sympathisches Bild der Persönlichkeit und wissen-

schaftlichen Bedeutung Hohenheim's. Doch findet hier, wie sich dies aus der Veröffentlichung in einem medizinischen Fachblatt von selbst ergibt, vornehmlich die Bedeutung Hohenheim's für die Medizin volle Würdigung. Erwähnt sei zum Schlusse, dass man sich jetzt in Einsiedeln anschickt, die 400jährige Geburtstagsfeier Hohenheim's (geb. 1493) würdig zu begehen.

Telesius.

KARL HEILAND, Erkenntnisslehre und Ethik des Bernardinus Telesius, Diss. Leipzig, 1891, 52 S.

Eine ansprechende Arbeit, die historisch werthvoll hätte werden können, wenn sie sich nicht darauf beschränkt haben würde, die erkenntnisstheoretischen und ethischen Lehren des Telesius auseinanderzusetzen, sowie deren philosophische Haltbarkeit und Bedeutung für unsere Zeit mit Nachdruck hervorzukehren, statt den historischen Rahmen zu zeichnen, in welchen diese Lehren ihrem Zusammenhange nach hineingehören und aus dem heraus sie allein geschichtlich begriffen werden können. Mit seinem Naturalismus in der Physik und Ethik und seinem Sensualismus in der Erkenntnisslehre steht Telesius durchaus auf den Schultern nicht des Parmenides, wie die traditionelle Auffassung lautet, die Heiland S. 2[2] im Uebrigen mit zutreffenden, wenn auch nicht ausreichenden Gründen bekämpft, sondern vornehmlich der Stoa. Es ist wundersam genug, dass auch Fiorentino, Ferri, Franck und Carrière, ebenso wie Heiland an der sich förmlich aufdrängenden Thatsache vorübergeglitten sind, dass die gesammte Weltanschauung des Telesius in ihren wesentlichsten Theilen eine Neubelebung des Stoizismus unter Mitaufnahme der inzwischen gewonnenen physikalischen Einsichten der Renaissancezeit darstellt.

Fast jede Seite des Heilandschen Buches bestätigt mir eine Vermuthung, die mir gleich bei der ersten Lectüre von Buch VIII und IX des Hauptwerkes von Telesius „de rerum natura juxta propria principia“ aufgestiegen ist, dass nämlich die Analogien zwischen der telesianischen und stoischen Erkenntnisstheorie und Ethik so zahlreiche und durchgreifende seien, dass ein zufälliges Zusammentreffen einfach ausgeschlossen erscheine. Die Lehre des

Telesius vom spiritus animalis, der mit dem Leibe zugleich aus dem Samen entsteht, S. 5 u. 16, ist ganz stoisch (vgl. Stob. Ekl. I, 52, § 29). Die Verbreitung dieses Nervengeistes durch den ganzen Körper, S. 5, entspricht der stoischen Lehre der κρᾶσις δι' ὅλων (m. Psychologie der Stoa I, 35). Die Annahme eines Denkzentrums S. 6 u. 15 führt auf das stoische ἡγεμονικὸν zurück (ebenda II, 104 ff.). Der göttliche Ursprung der Seele, S. 6, stimmt durchaus mit der Lehre der Stoa überein (ebenda I, 96—101). In seinem Empirismus und Sensualismus, der durch eine rationalistische Concession an den Kirchenglauben durchbrochen, nicht aufgehoben wird, S. 7, hatte Telesius kein anderes Vorbild, als die Stoa, die bei aller sensualistischen Consequenz zu Gunsten des Gottesglaubens gleichfalls eine rationalistische Schwenkung — in ihrer Theorie der πρόληψις und der κοιναὶ ἔννοιαι (ebenda II, 243) — vorgenommen hat. Wenn Telesius ferner die Empfindung als ein Leiden bezw. eine Bewegung des Geistes definirt, so ist daran zu erinnern, dass die Stoiker die φαντασία als ein πάθος ἐν τῇ ψυχῇ definiren und die Vorstellung κατὰ πεῖσιν entstehen lassen, ja dass sie ganz wie Telesius dieses L e i d e n als eine B e w e g u n g der Seele auffassen; vgl. Stob. Ekl. II, 166: πάθος . . . κίνησις ψυχῆς, Sext. Emp. adv. Math. VII, 221 κίνημα . . . φαντασία καλεῖται (Psychologie der Stoa II, 156). Seine Erklärung der Irrthümer durch Schlüsse, S. 25, entspricht durchaus der stoischen Auffassung.

Wie die sensualistische Erkenntnisstheorie, so erinnert auch seine naturalistische Ethik in ihren Hauptzügen an die der Stoa. Der S e l b s t e r h a l t u n g s t r i e b, den Telesius ebenso wie später Spinoza als den Wurzelpunkt aller unserer Handlungen ansieht, S. 28 ff., S. 33, ist auch von den Stoikern als die πρώτη ὁρμὴ definirt worden, D. L. VII, 85, reproduzirt bei Suidas s. v. ὁρμή; vgl. auch Aul. Gellius Noct. Att. XII, 5; Cic. de fin. III, 5, 16; IV, 17, 16; de off. I, 4, 11. Endlich ist seine Identifizirung des Begehrungs- und Erkenntnissvermögens, S. 32, eine der characteristischen Lehren der Stoa, welche die πάθη als ἑτερειώσεις τοῦ ἡγεμονικοῦ, Sext. Emp. adv. VII, 237, zuweilen sogar direct als κρίσεις definiren, Stob. Ecl. II, 166 und 210.

Es würde uns zu weit führen, die Einzelnheiten in den Ana-

logien der Affectenlehre des Telesius und der der Stoa aufzuzeigen. Telesius sagt ja ausdrücklich, dass er wie die alten Denker überhaupt, so auch die stoische Philosophie studirt habe, Heiland S. 4 [3]. Und so kann denn auch Heiland S. 35 [2] nicht umhin, auf eine so spezifisch stoische Lehre, wie die der ἐπιγέννημα, ausdrücklich hinzuweisen; vgl. auch S. 38. Nur hätte er bei der Constatirung dieser gelegentlichen Herübernahme aus dem Lehrgut der Stoa nicht stehen bleiben dürfen. Es war vielmehr zu ergründen, ob und in welchem Umfange der erste Sensualist und naturalistische Ethiker der Renaissance auf den ältesten, ihm unzweifelhaft bekannten consequenten Sensualismus und Naturalismus zurückgegriffen habe. Um die Quellen, aus denen Telesius seine Kenntniss des stoischen Lehrsystems geschöpft haben könnte, sind wir ohnedies nicht verlegen. Cicero und Seneca waren die Lieblingsschriftsteller der Renaissance. Die lateinische Uebersetzung des Diogenes Laertes von Ambrogio Traversari (1386—1439) war schon 1475 erschienen und inzwischen öfter gedruckt worden. Plutarch's Moralia waren längst in guten Uebersetzungen zugänglich. Der Abriss der Philosophiegeschichte von Walter Burley war in Aller Händen. Ansätze zu philosophiegeschichtlichen Studien waren durch Boninsegnius, Arzignano und Ludovicus Vives gegeben, vgl. m. Abhandl. „Die erste Geschichte der antiken Philosophie in der Neuzeit,“ Archiv I, 534 ff. Kurzum die italienischen Gelehrten des 16. Jahrhunderts waren auch schon vor dem Erscheinen der grundlegenden Arbeiten des Justus Lipsius über die stoische Philosophie, sowie den philosophischen Bearbeitungen derselben durch Salmasius, Buddeus, Scioppius, Gataker, Heinsius u. A. sehr wol in der Lage, das Lehrgebäude der Stoa kennen zu lernen.

Je mächtiger der Einfluss der römischen Stoa auf die Ausgestaltung der neueren Philosophie nach den jüngsten, im Archiv publizirten Forschungen Dilthey's gewesen zu sein scheint, um so dankbarer wäre die Aufgabe gewesen, an einem so glücklichen Beispiel wie Telesius, dem kein Geringerer als Franz Baco nach eigener Aussage entscheidende Impulse verdankt (Heiland S. 2 [2], besonders S. 21, für besonders beweiskräftig halte ich die Stelle Cogitata et visa, the works of Bacon, London 1879, II, 640) den

überzeugenden Nachweis zu führen, wie stoische Ideen durch das Medium des Telesius in die neuere Philosophie hindurchsickern. Gelingt dieser Nachweis, dass Telesius nicht ein Nachahmer des Parmenides, sondern, in der Erkenntnisstheorie und Ethik zumal, ein Wiedererwecker des Stoizismus ist, dann wäre in ihm jener philosophische Mittler gefunden, der Männern wie Bacon und Hobbes den stoischen Sensualismus übermittelt haben könnte. Heiland S. 40 streift ja einmal die Anlehnung des Telesius an die stoische Sittenlehre; flüchtig weist er auch, S. 41, darauf hin, dass Hobbes durch Bacon auf Telesius hingeführt sein könnte; allein gerade diese Gedankenspuren zu verfolgen wäre historisch werthvoller gewesen, als die Ausblicke auf Condillac, S. 14, 15 u. ö. Condillac, der auf Locke fusst, hatte es kaum mehr nöthig, auf Telesius oder gar direct auf die Stoa zurückzugehen. Aber zu Beginn der neueren Philosophie, da Sensualismus und Naturalismus sich erst schüchtern und kleinlaut vorwagen, da ist es von hohem Interesse auch für die philosophische Systematik, festzustellen, ob die neuere Philosophie ab ovo anfange, oder ob sie nach dem Gesetz der Continuität der Entwicklung, falls ein solches im Reiche der geistigen Erscheinungen besteht, nur wieder aufnehme und weiterbilde, was das Alterthum an Anregungen hinterlassen hat. Es bedarf wol kaum des Hinweises, dass der Grundzug sämmtlicher philosophischer Systeme der Gegenwart schon a priori der Annahme einer continuirlichen Entwicklung der geistigen Evolutionen günstiger ist, als einer gedanklichen creatio ex nihilo. Um so erfreulicher wäre es nun, wenn es gelänge, Telesius als jenes historische Mittelglied, das die stoische Erkenntnisstheorie und Ethik in die Neuzeit hinüberpflanzt und einem Bacon, Hobbes u. A. vermittelt, auf Grundlage methodisch strenger philosophiegeschichtlicher Forschung zu erweisen. Auch für die Quellen Spinoza's wäre an Telesius zu denken. Dass der Pantheismus Spinoza's einmal auf seine Beziehungen zum stoischen untersucht werden sollte, ist eine Forderung, die ich in der „Psychologie der Stoa" gestellt und deren Ausführung ich mir vorbehalten habe. Aber auch die Ethik Spinoza's, insbesondere die Affectenlehre, ist sicherlich nicht frei von stoischen Reminiscenzen. Und hier wäre Telesius wieder das ge-

gebene historische Medium. Es wäre sehr wohl denkbar, dass die naturalistische Ethik des Telesius, die der spinozistischen vorbaut, wie nach Fiorentino auch Heiland S. 28ff. richtig gesehen hat, das geschichtliche Bindeglied zwischen der Affectenlehre Spinoza's und derjenigen der römischen Stoa gebildet habe, wenngleich Spinoza, soweit ich sehe, Telesius nicht erwähnt. Die Nichterwähnung eines Vorgängers ist vielleicht bei keinem anderen Denker ein geringeres Indizium für die Nichtbenutzung desselben als gerade bei Spinoza.

Leo Hebraeus.

B. Zimmels, Neue Studien zu Leone Hebreo, S.-A. aus der „Neuzeit". Wien 1892, Waizner & Sohn.

Diese „Neue Studien" sind im Wesentlichen eine mit Randglossen versehene Uebersetzung des auf Leo Hebraeus bezüglichen Abschnittes von Professor Marcelino Menéndez y Pelago's Werk, Historia de las ideas esteticas in Espana, 3 Bände, 1883—86. Menéndez räumt Leone Hebreo, den er für die spanische Litteratur reclamirt, geradezu eine centrale Stellung ein. Sein litterarischer Einfluss reiche, um kleinere Geister zu übergehen, selbst bis auf Cervantes, S. 50f.

Die litterarischen Notizen Zimmels' entbehren zuweilen der Genauigkeit. So zitirt er meine Bemerkung über den angeblichen Katholicismus des Leo Hebraeus (Archiv III, 109f.) als die Ansicht eines Herrn E. Reuss. Wie Zimmels wol zu diesem Namen gekommen sein mag?

Zimmels tritt S. 41 mit Guttmann dafür ein, dass die kabbalistischen Schriften „Quelle des Lebens" und „Sohar" verschiedenen Ideenkreisen angehören, und dass Leo Hebraeus keineswegs ein Vertreter der Lehren des Sohar sei. Wie Zimmels heute noch mit Grätz annehmen kann, Spinoza sei vielleicht in Spanien geboren, S. 56, ist mir unerfindlich.

Giordano Bruno.

Die Enthüllung des meisterlichen Bruno-Denkmals von Ettore Ferrari, die am 9. Juni 1889 auf dem Campo dei Fiori, der Stätte, an welcher der Nolaner einst als Märtyrer des freien Gedankens

den Scheiterhaufen bestiegen hatte, stattfand, hat uns, wie zu erwarten war, eine kleine Sturmflut von Geisteserzeugnissen für und gegen Bruno gebracht. Der reichste litterarische Segen ergoss sich natürlich über Italien, wo die Denkmalsenthüllung einen unserem Geschmack wenig zusagenden starken Stich in's Politische hatte. Dass nun bei dieser litterarischen Sturmflut Italiens gar manche leichte Waare an die Oberfläche geschwemmt wurde, ja dass dieses Gewässer selbst stellenweise bedenklich seicht und trüb war, lag in der Natur der Sache. Unser vortrefflicher College Felice Tocco hatte und hat immer noch in den Jahresberichten für's Archiv seine liebe Noth, die Flut kritisch zu dämmen und zu bewältigen. In je geringerem Verhältniss nun die Qualität zur Quantität des Geleisteten steht, um so mehr müssen wir es an dieser Stelle hervorheben, dass seit unserem letzten Bericht über die Renaissance-Litteratur sich in aller Stille auch eine geistige Denkmalsenthüllung Bruno's vollzogen hat. Dass der Löwenantheil an dieser Letzteren unserem geschätzten Mitherausgeber Felice Tocco zufällt, erfüllt uns mit besonderer Freude. Sein im Jahre 1889 erschienenes Buch „Le opere Latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane", dem er inzwischen noch zwei weitere kleinere Abhandlungen über Bruno hat folgen lassen, ist ein standard work, das wie kein anderes unsere Kenntniss Bruno's bereichert und geklärt hat. Zudem hat er inzwischen in Gemeinschaft mit dem grossen italienischen Philologen Vitelli die im Jahre 1879 von F. Fiorentino begonnene Ausgabe der lateinischen Schriften Bruno's zum glücklichen Abschluss gebracht. Diese musterhafte Ausgabe Bruno's, der man vielleicht nur die Spinoza-Ausgabe von Vloten und Land, und die jetzt erscheinende Geulincx-Ausgabe von Land als ebenbürtig an die Seite stellen kann, nenne ich die geistige Denkmalsenthüllung Bruno's. Tritt nun noch hinzu, dass im Jahre 1888 P. de Lagarde eine neue, kritische Ausgabe der italienischen Schriften Bruno's veröffentlicht hat, über welche er in einer Selbstanzeige der Göttinger gelehrten Anzeigen vom 1. Febr. 1888 (wieder abgedruckt, Werke Bd. II) ausführlich berichtet, so können wir mit Genugthuung feststellen, dass auch die dem lärmenden Getriebe der Tagespolitik entrückte

Wissenschaft in ihrer Weise dem grossen Nolaner ein Denkmal aere perennius errichtet hat. Das Bruno-Studium wird jetzt, gestützt auf die beiden grossen Ausgaben, einen Aufschwung nehmen, wie man ihn bisher kaum geahnt hat. Und trügen nicht alle Anzeichen, so dürfte Bruno in der nächsten Zeit vielleicht gar noch mehr Beachtung finden, als seiner historischen Bedeutung angemessen und als der philosophischen Entwicklung der Gegenwart zuträglich ist. Schon die jetzt zu besprechende deutsche Litteratur über Bruno wird uns einen belehrenden Fingerzeig geben, in welcher Richtung der Geist Bruno's heute in Deutschland nachzuwirken beginnt. Es sind uns folgende Schriften über Bruno zugegangen:

1. A. Riehl, Giordano Bruno, ein populär-wissenschaftlicher Vortrag. Leipzig, Engelmann, 1889, 46 S. 8°.
2. Hedwig Bender, Giordano Bruno, ein Märtyrer der Geistesfreiheit, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Heft 102. Hamburg, Verlagsanstalt, 1890, 38 S. 8°.
3. R. Beyersdorff, Giordano Bruno und Shakspeare, Programm. Oldenburg, 1889, 46 S. 4°.
4. Rud. Landseck, Bruno, der Märtyrer der neuen Weltanschauung. Leipzig, 1890, Rauert und Rocco, 192 S. 12°.
5. Ludwig Kuhlenbeck, Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung, Vorträge. München, Ackermann, 1888 23 S. 4°.
6. — — Bruno's Dialoge, vom Unendlichen, dem All und den Welten (de l'infinito universo e Mondi), übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Berlin, H. Lüstenöder, 1893, 210 S. 8°.
7. — — Bruno's Reformation des Himmels (lo spaccio della bestia trionfante), verdeutscht und erläutert. Leipzig, Rauert und Rocco 1889, 375 S. 8°, Mk. 12.
8. Jul. Thikötter, Giordano Bruno und das hierarchische System Roms. Bremen, Rössler, 1890, 48 S. 8°.

I. Unter den deutschen Gelegenheitsschriften über Bruno nimmt die aus einem Vortrag in der Wessenberg-Gesellschaft zu Konstanz

hervorgegangene kleine Studie Riehl's die erste Stelle ein. Mit jener Feinheit der Linienführung, die Riehl eigen ist, zeichnet er im knappen Rahmen ein vortreffliches Bild des Menschen und Denkers. Licht und Schatten sind so glücklich vertheilt, die Farben so vornehm abgetönt, dass auch intime Kenner Bruno's, ja diese vielleicht mehr als die blossen Bruno-Liebhaber, an seiner festen, aus reicher Kenntniss des Nolaners geflossenen Characteristik der litterarischen Wesenheit Bruno's ihre helle Freude haben werden. Von den vielen hübschen Wendungen des Büchleins hier nur eine Stichprobe. Vom Candelajo Bruno's, dessen Entstehungs-Zeit Riehl übrigens sehr früh zurückdatirt, S. 9, heisst es, S. 14 „eines der besten Lustspiele seiner Gattung, die Gattung aber nicht von den besten". Unter denjenigen Philosophen, die vor Bruno schon in einer lebenden Sprache geschrieben haben, hätte Riehl S. 17 neben Montaigne noch Paracelsus anführen dürfen, den Bruno bekanntlich sehr hoch gestellt hat. Mit Recht betont Riehl, S. 19, dass man nie vergessen dürfe, dass Bruno der erste war, der die wahre Verfassung des Universums erkannt hat — ein Satz, den ich dem unter Nr. 8 zu besprechenden Herrn Pastor Thikötter zur Beherzigung empfehlen möchte. Die Grösse Bruno's liege in seinen kosmologischen Einsichten, nicht in seinen metaphysischen Speculationen, S. 23. Treffend ist die Bemerkung: „Bruno ist nicht als Held in den Kerker gekommen, er ist als Held erst aus dem Kerker hervorgegangen", S. 40, wie denn Riehl überhaupt keine von den Schwächen Bruno's zu bemänteln sucht. Er sieht im Nolaner nur den „Propheten der naturwissenschaftlichen Weltanschauung" S. 44, dem er keine Apologie widmet, sondern nur historische Gerechtigkeit widerfahren lässt. Und wenn er mit den Worten schliesst „die Zeit hat das Urtheil der Inquisition cassirt", so weiss ich nicht, ob heute noch Jemand den Muth fände, Riehl hierin zu widersprechen.

II. Die apologetische Abhandlung von Hedwig Bender ist schlecht und recht eine Gelegenheitsschrift, mit den üblichen Mängeln der Uebertreibung behaftet, aber auch mit den Vorzügen einer herzerfrischend warmen Begeisterung für die Sache ausgestattet. Die Verfasserin sieht in Bruno den begeisterten Apostel der mo-

dernen pantheistischen Weltanschauung, S. 6. Bei der Erwähnung seines Landsmannes Lorenzo Valla, in welchem die Verfasserin nur einen Alterthumsforscher sieht (S. 7), hätte wol hinzugefügt werden dürfen, dass Valla auch als Philosoph keine geringe Stelle beanspruchen darf. In dem Itinerarium Bruno's, das die Verf. S. 12 gibt, ist so gut wie alles falsch. Bruno ist nicht 1576—1578 in Oberitalien und der Schweiz gewesen, sondern erst im Mai 1579 in Genf immatriculirt worden. Er ist ferner nicht 1578, sondern erst Ende 1579 nach Frankreich gekommen; er ist endlich nicht volle fünf Jahre in Deutschland gewesen, sondern dazwischen fallen Aufenthalte in Böhmen und der Schweiz. Auch dass er mit Kepler in Prag in persönlichen Verkehr gekommen sei, S. 15, kann nicht wol stimmen. Denn als Bruno in Prag weilte (Juni 1588) war Kepler 17 Jahre alt und schickte sich eben an, die harte Schulbank des Tübinger Stifts zu drücken (1589). Hingegen hat er Tycho de Brahe wol kennen gelernt.

In London entstanden nicht bloss die bedeutendsten seiner italienisch geschriebenen philosophischen Schriften, S. 15, sondern alle. Einer so begabten Schriftstellerin, wie Hedwig Bender, hätte keine solche Banalität entschlüpfen dürfen, die in Frankfurt erschienenen lateinischen Hauptwerke Bruno's „hochinteressante lateinische Dichtungen“ zu nennen (S. 16). Die Auffassung von Bruno's Heroismus im Kerker, S. 23, trifft wol kaum den Kern der Sache. Die Verf. legt das Schwergewicht darauf, dass man in Venedig nur einen kirchlichen Widerruf, in Rom aber einen philosophischen gefordert habe. Das würde für die Psychologie seines im Kerker erst sich entfaltenden Heroismus nicht ausreichen. Man wird wol an folgende Lösung denken müssen. In Venedig schien man sich bei der leeren Formel eines kirchlichen Widerrufs zu bescheiden, und dazu war er geneigt; in Rom hingegen forderte man die Feder des bekehrten Bruno gegen den einstmaligen Ketzerfürsten Bruno, und diesem geistigen Selbstmord zog er die Märtyrerkrone vor. Sonst ist die merkwürdige Wandlung Bruno's, sein bedenkliches Verhalten in Venedig und nach acht Jahren Kerkers die trotzig-vornehme Würde in Rom, psychologisch kaum zu begreifen.

III. Die Abhandlung Beyersdorff's über Shakespeare's angebliche Beziehungen zu Bruno ist eine radicale Zerstörung der von Tschischwitz und König vertretenen Legende, nach welcher Shakespeare im Laden des Buchdruckers Vautrollier die Bekanntschaft Bruno's gemacht und von ihm mächtige Eindrücke empfangen haben soll, S. 9[5]. Diesen hyperspitzfindigen Combinationen gegenüber weist Beyersdorff mit gesundem kritischen Sinn nach, dass eine Reihe äusserer Gründe gegen die Möglichkeit dieser Bekanntschaft spricht (Chronologie, damaliger Bildungsgrad Shakespeare's, Bruno's bevorzugte Stellung im Hause des französischen Gesandten u. s. w.). Zudem sei Bruno in London nur wie ein Meteor aufgetaucht, ohne Spuren seines Wirkens zu hinterlassen. Selbst sein Freund und Gönner Philipp Sidney zeige sich in seiner Arcadia von Bruno völlig unbeeinflusst, S. 10. Endlich gipfelt Bruno's Lehre im heliocentrischen System, während Shakespeare noch ganz im geocentrischen steckt, S. 11. Die von König vermutheten Berührungen des Hamlet mit der Weltanschauung Bruno's werden Schritt für Schritt mit schlagenden Gründen zurückgewiesen. Die auf Atomismus deutende Stelle Measure for measure III, 1, 19 habe mit dem monadologischen Atomismus Bruno's nicht die geringste Verwandtschaft S. 33. Um recht greifbar vor Augen zu führen, wie wenig sich Shakespeare's Weltanschauung mit der Bruno's berühre, entwirft er in der Beilage auf Grund tüchtigen Studiums namentlich der italienischen Schriften Bruno's, S. 36—96, eine recht ansprechende Skizze der philosophischen Grundanschauungen des Nolaners.

IV. Die Biographie Bruno's von Landseck (Pseudonym für Kuhlenbeck) ist nicht mehr eine blosse Apologie, wie die von Hedwig Bender, sondern eine agitatorische Tendenzschrift, die von grimmem Zorn über ultramontaner Herabwürdigung des Nolaners eingegeben ist. Ihr Verfasser, der begeisterte Bruno-Apostel, Dr. Ludwig Kuhlenbeck, sagt es in der bevorwortenden Einleitung S. X mit anerkennenswerther Offenheit rundheraus, dass Propaganda für die Ideen „unseres Bannerträgers“ gemacht werden müsste. Er sieht in Bruno das Heil der Zukunft, wenn man erst angefangen haben werde, dem Nolaner den Vorzug zu geben vor Materialisten,

wie Büchner und Lange (sic), und Pessimisten wie Schopenhauer und Hartmann, sofern man diese Männer überhaupt noch zur Philosophie rechne S. XII. Die Frage, ob man 1890 einen Schopenhauer noch zur Philosophie rechne, ist von einer wahrhaft belustigenden Naivität, die man nur dann ganz versteht, wenn man erfährt, dass Bruno in den Augen Kuhlenbeck's nicht bloss Vorläufer von Galilei und Descartes ist, sondern auch schon Lotze antizipirt, S. XXI; Spinoza und Leibniz in sich birgt; die Hauptideen von Malebranche und Berkeley schon wörtlich vorher verkündigt; Hegel vorbaut; Kant, Laplace, Herschell, Leverrier, Kirchhoff's spectral-analytische Entdeckungen (soll heissen Kirchhoff-Bunsens), Schiaparelli, Karl Lyell, Robert Mayer, Darwin, Häckel, Vico, Max Müller, Bentham und Spencer in ihren tragenden Gedanken bereits ankündigt, S. XXIIf. Bruno ist ihm also mehr als eine geschichtliche Grösse; er ist ihm der Philosoph schlechthin, der Vollender der Wirklichkeitsphilosophie.

Im gleichen Ton eines überschwänglichen Panegyrikus ist nun auch die aus warmherziger Begeisterung hervorquellende Biographie Kuhlenbeck-Landseck's gehalten. Sie wendet sich in gerechter Entrüstung gegen die Worte des vielgenannten Centrumsdemokraten Dr. Lieber, der Bruno gelegentlich der Denkmalsenthüllung in der unfläthigsten Weise beschimpft hat, S. 4. Leider können wir bei aller Sympathie für das ehrliche Wollen des Verf. ihm den Vorwurf allzugrosser Flüchtigkeit nicht ersparen. Die Denkmalsenthüllung hat nach ihm am 9. Juni 1970 stattgefunden, S. 6 (offenbar verdruckt für 1890, aber auch das wäre falsch, da dieselbe 1889 stattfand). Landseck lässt, S. 20, vom 24jährigen Bruno sprechend, das Werk des Coppernikus kurz vorher erscheinen, während es in Wirklichkeit 28 Jahre vor Bruno's Geburt schon vollendet und 5 Jahre vor Bruno's Geburt in Nürnberg erschienen war (1543). Ausserdem heisst der Titel dieses Werkes nicht „de revolutionibus orbis", wie Landseck S. 20 schreibt, sondern „de revolutionibus orbium coelestium libri sex". (Den gleichen Fehler begeht Kuhlenbeck in seiner Uebersetzung des Spaccio della bestia trionfante, Vorwort S. 3.) Dass Landseck Servet ohne Weiteres als Entdecker des Blutumlaufs hinstellt, S. 31, ist nicht zulässig. Ser-

vet ist nur ahnungsvoller Vorläufer Harvey's, aber nicht der wirkliche Entdecker des Blutumlaufs.

Bruno's Aufenthalt in Toulouse dauerte nicht bis 1580, Landseck S. 33, sondern bis Mitte 1581; der von Landseck S. 34 genannte italienische Denker heisst nicht Pomponazzo, sondern Pomponazzi. Der Aufenthalt Bruno's in Paris beginnt nicht 1580, S. 38, sondern Mitte 1581, der in England beginnt nicht 1584, S. 50, vgl. besonders den Widerspruch S. 69, sondern Bruno's Anwesenheit in Oxford ist durch Johann a Lasco für den 10.—13. Juni 1583 bezeugt. Mit der Chronologie hapert es überhaupt bedenklich. Dass die Bruno-Shakespeare-Legende uns nicht erspart bleiben werde, war zu erwarten. Lustig ist nun, dass Landseck S. 54 meint, Bruno habe den Dramen Shakespeare's kaum ein Interesse entgegengebracht. Welchen Dramen Shakespeare's? Als Bruno London verliess (September 1585), war Shakespeare, wie fast allgemein angenommen wird, noch gar nicht in London; gibt man aber selbst Karl Elze zu, Shakespeare könne schon 1585 nach London gekommen sein, so war von seinen Dramen noch keine Rede, da er sich in der ersten Zeit in London als Abschreiber, Correktor oder kleiner, unbeachteter Schauspieler kümmerlich durchgeschlagen hat. Ein anderes Beispiel. Petrus Ramus soll nach Landseck, S. 74, einige Jahrzehnte vor dem Aufenthalt Bruno's in Paris ermordet worden sein, und zwar mitten im Kolleg „vermutlich bloss weil er auf dem Gebiete der Logik die Autorität des Aristoteles angriff". In diesem Satz ist so ziemlich Alles falsch. Nicht einige Jahrzehnte, sondern etwa ein Jahrzehnt vorher, nämlich 26. August 1572 wurde er ermordert, nicht im Kolleg wie Landseck missversteht, sondern im Dachstübchen des 5. Stockwerkes des Collège de Presles, seines Wohnsitzes, endlich nicht wegen seiner Angriffe auf Aristoteles, sondern weil er der Liga als Hugenott verdächtig war, wahrscheinlich auf Anstiften seines philosophischen Gegners Charpentier, vgl. Waddington, Ramus p. 254 ff. Kuhlenbeck wiederholt übrigens seinen Irrthum über Ramus in der Uebersetzung des Dialogs vom Unendlichen S. 126. Michael Forgácz, der Freund des Nolaners in Padua, war nicht Bayer, wie Landseck, S. 108, übrigens in Uebereinstimmung mit Andern, annimmt, son-

dern, wie schon der Name zeigt, Ungar (in ungarischer Schreibung heisst er freilich Forgács, vgl. übrigens Sigwart, kleine Schriften, II. Aufl. S. 295). Was Landseck, S. 118, von den Schicksalen Campanella's kurz berichtet, beruht auf der irrthümlichen Annahme, Campanella sei als kirchlicher Ketzer eingekerkert gewesen und sei dann zu Kreuz gekrochen. Campanella war nicht von der Kurie, sondern s. Z. in Neapel von der spanischen Regierung und zwar als politischer Verbrecher eingekerkert worden. Er stand nicht „im Dienst der Kurie", sondern musste, weil die Spanier ihm auf's Neue auflauerten, bei Nacht und Nebel Rom verlassen, um nach Paris zu entkommen.

Wäre nun der Verfasser dieser Biographie irgend ein Herr Landseck, so würde ich es kaum über mich gewonnen haben, die vielen Flüchtigkeiten, die diesem Buche anhaften, aufzudecken; aber Landseck ist ein Pseudonym für den begeisterten Bruno-Apostel Ludwig Kuhlenbeck, und da ist ein etwas strengerer Massstab geboten. Absonderlich nimmt es sich dann freilich aus, wenn Landseck die Kuhlenbeck'sche Uebersetzung von Bruno's Spaccio, S. 60, als eine gute empfiehlt, und von dieser Uebersetzung sagt „sie verdiente neben Goethe's Faust" die Bibliothek jedes deutschen Mannes von freier Bildung zu schmücken. Hervorgehoben mag noch werden, dass der Biographie Landseck's eine Uebersetzung der Rede Bruno's bei den Leichenfeierlichkeiten des Fürsten Julius zu Braunschweig-Lüneburg, am 1. Juli 1589, beigegeben ist.

V. Die zwei Vorträge von Kuhlenbeck, die er in seine Uebersetzung des Spaccio mit aufgenommen hat (S. 341—375), bieten wenig Neues. Sie sind zuerst in der spiritistischen Zeitschrift „Sphinx" erschienen, doch hat sich Kuhlenbeck, der in diesen Vorträgen S. 19 noch auf dem Boden des Spiritismus steht, seither, wie wir zu seinem Lobe hervorheben wollen, von der streng spiritistischen Richtung, d. h. „von dem obscurantistischen Fahrwasser", in welches die „Sphinx" seit 1888 gerathen ist, in seiner Uebersetzung des Spaccio S. 188 losgesagt. Dass Kuhlenbeck Bruno neben Buddha und Christus stellt, S. 2, soll nur zur Characterisirung seines Standpunktes angeführt werden. Irrthümlich spricht er von 150 Thesen, die Bruno dem Rector der Sorbonne überreicht haben soll,

S. 7; als Landseck gibt er S. 69 die Anzahl der Thesen ganz richtig auf 120 an. Dass Mocenigo Bruno in Frankfurt eingeladen habe, nach Venedig zu kommen, S. 11, ist nicht richtig; er liess ihn vielmehr durch den zur Messe reisenden venezianischen Buchhändler Ciotto einladen. Wenn Kuhlenbeck, S. 16, die Welt im Sinne Bruno's als eine urewige Schöpfung Gottes definirt, so übersicht er die contradictio in adjecto, die darin steckt. Mit Recht hebt K. S. 19 den entschiedenen Individualismus Bruno's hervor, der ja seine Lehre in demselben Masse von Spinoza trennt, als die leibnizische sich ihr anähnelt.

VI und VII. Wenden wir uns den beiden vorliegenden Uebersetzungen zu, so können wir dieselben nur freudig begrüssen. Gewiss lässt sich Manches gegen die Correctheit der deutschen Wiedergabe des Brunoschen Textes sagen, zumal der Uebersetzer von dem offenbaren Bestreben beseelt ist, möglichst viel in Bruno hineinzutragen. Man kann daher diese Uebersetzungen als zu lebhaft, zu modern in den Wendungen und zu stark subjectiv bezeichnen, aber freuen muss man sich gleichwol, dass wir sie, sei es auch nur in dieser Gestalt, haben. Dass ein Fachmann einem Buchhändler von einer Fortsetzung der Veröffentlichung der Kuhlenbeck'schen Uebersetzungen abgerathen hat, wie sich K. im Dialog vom Unendlichen S. 35 beklagt, kann ich nur aus ökonomischen Erwägungen begreifen. Für eine glückliche buchhändlerische Speculation halte auch ich dieses Unternehmen nicht; aber der Wissenschaft kann nur damit gedient sein, wenn begeisterte Jünger einer Lehre wie Kuhlenbeck uns brauchbare, wenn auch nicht ganz einwandfreie Uebersetzungen Bruno's liefern. Gewiss werden die Fachmänner nach wie vor den Text zur Vergleichung herbeiziehen müssen; aber das geschieht am Ende auch bei den besten Uebersetzungen. Dem grossen Publikum, sofern sich dieses für Bruno interessirt, ist mit dieser sich frisch und flott lesenden Uebersetzung ein wesentlicher Dienst geleistet. Und so kann ich nicht umhin, Dr. Kuhlenbeck in seinem Uebersetzungseifer zu bestärken.

Mit grosser Behutsamkeit sind freilich die Randglossen Kuhlenbeck's zu benutzen. Abgesehen davon, dass er da de omnibus rebus et quibusdam aliis handelt und gar nicht hergehörige Dinge her

beizieht, die den Umfang der Bücher unnütz beschweren, finden sich auch in diesen Noten manche bedenkliche Ausführungen. Was K. in seiner Uebersetzung des Spaccio S. 8 vom Kosmopolitismus Bruno's sagt, trifft ebensowenig zu, wie die Behauptung von der glühenden Vaterlandsliebe des Nolaners, die ihn geradezu in den Tod getrieben habe.

Dass K. stets darauf ausgeht, Bruno alles Pantheismus zu entäussern, ebenda S. 13 u. ö., Dialog vom Unendlichen S. 47f., ist ein ganz vergebliches Beginnen. Die litterarische oder gar persönliche Begegnung mit Shakespeare, S. 22, ist chronologisch unhaltbar. Recht unglücklich ist die Wendung „vom Standpunkt des heute kulminirenden kritischen Realismus", S. 120, abgeschmackt der Ausfall gegen das „uniformirte und livréeprunkende Bedientenvolk der Fachphilosophen", S. 129. Wenn sich K. dabei auf Bruno und Schopenhauer beruft, so ist man versucht, ihm ein Quod licet zuzuschleudern. Man braucht nicht ein Katheder innezuhaben, um Philosoph zu sein; aber man ist darum nicht gleich nothwendig Philosoph, weil man kein Katheder innehat.

Unzulässig ist es, Bruno wegen einer flüchtig hingeworfenen Aeusserung über das Naturrecht „eine sozialistische Ader" zuzusprechen, S. 229. Bruno ist im Gegentheil ein Volksverächter und Geistesaristocrat wie Heraklit, wie sein Widmungsschreiben an Philipp Sidney zur Genüge beweist. Man muss schon wie hypnotisirt in jedes Wort Bruno's womöglich den ganzen Gedankengehalt der Gegenwart hineindeuten, um einen solchen Eiertanz aufführen zu können, wie K., S. 230. Die Abhängigkeit Bruno's von Cusaner hat K. ebenda S. 261 ebenso wie in seiner Uebersetzung der Dialoge von Unendlichen in unzulässiger Weise dahin herabzudrücken versucht, dass Bruno nur einige Absurditäten aus der Cusanischen Mystik übernommen habe. Weiss K. nicht, dass Bruno den Cusaner „il divino Cusano" betitelt? (Wagner I, 154; vgl. auch ebenda 288, II, 54 und 214.) Wenn K. den Cusaner einfach als confusen Mystiker abthut, so soll er sich nicht darüber beschweren, dass der sogleich zu besprechende Thikötter, gegen den er im Dialoge vom Unendlichen Einl. S. X u. ö. mit gutem Grund polemisirt, Bruno ähnlich behandelt, wie er den Cusaner. Hic Rhodus, hic

salta. Bruno ist vom Cusaner gar nicht zu trennen; es geht nicht an, den Cusaner mit Plotin in einen Topf zu werfen, hingegen Bruno als Positivisten neben Darwin und Robert Mayer zu stellen. Die neuplatonische Mutterbrust kann keiner von Beiden verleugnen! War aber Bruno trotz alledem ein origineller Denker, wie wir K. gegen Thikötter gern zugeben, so war es auch der Cusaner. Dass K. durchaus darauf besteht, Spinoza habe ebenso wie Descartes und Leibniz ein Plagiat an Bruno begangen, ebenda Einl. S. 12f., zeugt von grosser philosophiegeschichtlicher Naivität. Von einem Verdacht, an Bruno ein Plagiat begangen zu haben, ist übrigens in K.'s Augen Niemand sicher, auch Göthe (S. 33) und Schiller (Vorträge S. 23) nicht.

Warum K. für Fracastoro auch in den Noten consequent Fracastorio schreibt (ebenda S. 30, 31, 52, u. ö.) ist mir so wenig erfindlich, so wenig ich begreifen kann, wie er dazu kommt, die „idées confuses", die Leibniz bekanntlich direct auf die stoische πρόληψις zurückführt, durchaus von Bruno abzuleiten, S. 33. Dass Bruno griechisch verstanden habe, geht aus den S. 102 angeführten Beweisen durchaus nicht hervor. Die Benutzung von Plethon's Νόμοι S. 53 ist nicht erwiesen. Plotin aber, auf den sich K. S. 102 beruft, war schon seit einem Jahrhundert von Ficinus in's Lateinische übersetzt worden (gedruckt Florenz 1492), so dass von den Gründen K.'s keiner ernstlich für Bruno's Kenntniss des Griechischen spricht. Recht überflüssig ist die breite und persönlich gereizte Polemik gegen P. de Lagarde, S. 147—151, namentlich da der angegriffene Gelehrte inzwischen gestorben ist, also sein polemisches Gewerbe für immer eingestellt hat.

Meine Bedenken gegen die Anmerkungen K.'s sind damit keineswegs erschöpft. An vielen Stellen z. B., an denen er Sätze Spinoza's direct aus Bruno ableitet, S. 33, 59, 69, hätte ihn die treffliche Abhandlung Freudenthal's über „Spinoza und die Scholastik" belehren können, dass Anlehnungen an die zeitgenössische Neuscholastik vorliegen und dass man daher nicht auf Bruno zurückzugreifen habe, zumal es doch recht fraglich sei, ob er Bruno's Werke gekannt habe. Auch sonst berühren viele Stellen namentlich der jüngsten Publikation in Stil, Ton und Haltung

keineswegs sympathisch. Gleichwol kann ich K. nur ermuntern fortzufahren. Die Begeisterungsfähigkeit ist in unseren Tagen ein so seltenes und eben darum doppelt köstliches Gut, dass man mit dem kräftigen Windstoss der Begeisterung die dabei unvermeidlichen Staubwolken gern mit in den Kauf nimmt.

VIII. Ueber die Arbeit Thikötter's können wir uns kurz fassen. Sie übertreibt auf der negativen Seite ebenso wie Kuhlenbeck auf der positiven. Es soll nicht geleugnet werden, dass Thikötter tüchtige philosophische Schulung und einen gebildeten Geschmack an den Tag legt. Auch war es durchaus am Platze, der um sich greifenden Bruno-Verhimmelung ein kräftiges Paroli zu bieten. Nur darf man nicht den Teufel mit Beelzebub austreiben wollen, indem man der einen Uebertreibung eine entgegengesetzte gegenüberstellt. Dass Bruno „mit beiden Füssen in der Philosophie des Mittelalters steckt“ S. 10 ist zu viel gesagt, es sei denn, dass man den Cusaner und Telesius, seine vornehmlichsten Quellen, noch zum Mittelalter rechnet. Dass aber Bruno dasselbe „Ross im weltlichen Jockey-Kleide“ reite wie der Cusaner im Dominikaner-Gewande, S. 30, ist stilistisch unglücklich und historisch unzutreffend. Bruno ist mehr als ein „säcularisirter Cusaner“, S. 31. Seine Lehre steht um so viel höher denn die cusanische, als der Begriff der Immanenz philosophisch höher steht als der des Emanatismus. Es ist daher unzulässig zu behaupten, der Gottes- und Weltbegriff Bruno's schliesse keine Bereicherung des philosophischen Gedankengehalts in sich, S. 35. Mag diese Lehre auch einzelne Inconsequenzen in sich bergen, S. 41—44, so berechtigt dies noch keineswegs zu dem harten Urtheil, Bruno sei nur ein sehr gewandter Eklektiker gewesen, S. 45. Auch die Zusammenstellung mit Hutten, mit dem er den Zug nach „genialem Landstreicherthum“ theile, S. 46, ist keine glückliche. Ein Mann, dessen geniales kosmologisches System von den späteren Entdeckungen der Naturforschung in den Hauptzügen bestätigt worden ist, sollte, wenn vor irgend einem, so doch sicherlich vor dem Vorwurf des Eklektizismus geschützt sein.

Im Einzelnen sei bemerkt, dass die im Auftrage der italienischen Regierung 1879 von Fiorentino bgonnene Ausgabe der lateinischen Schriften Bruno's, von welcher Thikötter berichtet „die

Arbeit soll von seinen Schülern fortgesetzt werden", S. 9, inzwischen von Tocco und Vitelli, die indess, soweit mir bekannt, nicht Schüler Fiorentino's sind, zu glücklichem Ende geführt worden ist. Richtig ist die Bemerkung, S. 27, dass die Curie im 15. Jahrhundert toleranter war, als im 16., toleranter vollends, als zur Zeit der Gegenreformation.

Brunnhofer, Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirten Harmonie von Leibniz, Leipzig, Rauert u. Rocco, 1890

ist mir bisher nicht zugegangen. Ich behalte mir vor, auf dieses Werk im nächsten Jahresbericht zurückzukommen. Nur will ich hier zu bemerken nicht unterlassen, dass ich in m. „Leibniz und Spinoza", S. 198—207 die Einwirkung Bruno's auf die Monadenlehre von Leibniz aus mannigfachen, bisher von keiner Seite widerlegten Gründen ablehnen musste.

Luther.

Ferd. Bahlow, Luther's Stellung zur Philosophie, Diss. Jena, Berlin, Schade. 1891, 60 S. 8°.

Eine tüchtige Arbeit. Ohne gerade Neues zu bieten, stellt Bahlow das mehr oder minder Bekannte über Luther's wunderliche Stellung zur Philosophie zusammen und rundet es zu einem in sich geschlossenen Bilde ab. Der Modethorheit der deutschen Doctoranden, ihr Thema historisch ab ovo abzuleiten, hat freilich auch Bahlow seinen Tribut gezollt. So bleiben uns Skizzen über den Thomismus, Skotismus, Occamismus und die deutsche Mystik nicht erspart (S. 2—13); aber Bahlow behandelt wenigstens den Nominalismus nicht von den Cynikern und den Mystizismus nicht von den orphischen Mysterien oder gar den egyptischen Geheimlehren an, bescheidet sich vielmehr dabei, mit dem 13. Jahrhundert anzufangen, um auf das philosophische Milieu des 16. vorzubereiten. Das ist immerhin schon ein Fortschritt gegen diejenigen Dissertationen, die den historischen Ausgangspunkt der von ihnen behandelten Frage mit Vorliebe von Homer und Hesiod nehmen, um dann nach 2—3 Seiten rasenden historischen Galoppschritts glücklich bei Hartmann, demnächst wol gar noch bei Nietzsche anzu-

langen. Wem mit dergleichen philosophischer Schnellmalerei wol gedient ist?

Auch Bahlow, dessen gute philosophische Schulung ihn vor einem solchen übel angebrachten Impressionismus in der philosophischen Darstellung bewahrt, hätte wol besser daran gethan, statt der Skizze über Thomismus und Skotismus eine solche des humanistischen Einflusses auf die philosophische Jugendbildung Luther's zu geben, da hier doch wohl die unmittelbaren Impulse zu seiner Stellungnahme gegen die Philosophie liegen dürften. Der Ramismus, den Bahlow nur streift, hätte z. B. ausführlichere Beachtung verdient. Ganz besonders aber vermisste ich die Skizzirung des Einflusses der italienischen Humanisten und Denker, etwa eines Valla, Ficinus, Pico, sowie die Schilderungen der tiefgehenden Einwirkungen, welche Luther in seiner Jugend durch die Schriften eines Reuchlin, Agricola, Erasmus erfahren haben muss. Luther kannte ja einen Cusa, Cardanus, Bovillus (vgl. Tischreden. EA. LVII, 83) ebensogut, wie den Occamismus, der ihm in Erfurt geläufig wurde. Warum also den weit zurückliegenden Streit der Thomisten und Scotisten schildern und die geschichtlich näherliegende Einwirkung der Humanisten übergehen? Die Unkirchlichkeit einzelner Humanisten war für ihn gewiss mindestens ebenso bestimmend für seine ablehnende Stellung zur Philosophie, wie die fruchtlosen Haarspaltereien der Scholastiker!

Richtig weist Bahlow auf den Occamisten Gabriel Biel hin (S. 15), dessen Schriften Luther so manche Anregung verdanken dürfte. Wunderlich genug nimmt es sich nun aus, wie Luther, der amtlich beauftragt war, auch über Philosophie zu lesen (S. 16), mit grimmem Eifer und in endlosen Wiederholungen gegen die Philosophie loszieht. Dass das Studium Augustins und der deutschen Mystiker für seine wilde Feindschaft gegen die herrschende Schulphilosophie mitbestimmend gewesen ist, hat Bahlow S. 17 f. richtig hervorgehoben.

Die erste Periode seines Schaffens kennzeichnet sich durch humanistisch derbes Lospoltern (vgl. z. B. S. 23 ff.), stellenweise durch fanatisches Eifern gegen die Philosophie (S. 21 ff.), die nicht

mehr in der Lage sei, der Theologie Dienste zu leisten, S. 25, eben darum aber unbrauchbar, überflüssig, ja gefährlich sei.

Dass Luther später diese schroffe, feindselige Stellung aufgegeben oder doch wesentlich gemildert hat, ist bekannt. Man schreibt diese Mässigung meist dem Einfluss Melanchthon's zu. In der That findet auch Bahlow, S. 29, das erste Anzeichen eines Umschwunges zu Gunsten der Philosophie in einem Brief an Melanchthon von der Wartburg (1522). Hier hätte Bahlow meines Erachtens kritisch einsetzen und den Einfluss Melanchthon's auf die immer deutlicher zu Tage tretende Wandlung Luther's zu Gunsten der Philosophie Schritt für Schritt aufdecken sollen.

Dass Luther nicht bloss philosophisch bramarbasiren, sondern auch ernste philosophische Kritik üben konnte, zeigt seine einlässliche Kritik des Aristoteles. Besonders zieht er kritisch zu Felde gegen den aristotelischen Gottesbegriff (S. 35—38), gegen die aristotelische Naturphilosophie, gegen dessen Lehre von der Bewegung zumal (S. 38—40), gegen die aristotelische Anthropologie und Psychologie (S. 40—43), am schärfsten freilich gegen die Ethik des Stagiriten (S. 43—53), obgleich er auch in diesem Punkte Manches später gemildert oder auch ganz zurückgezogen hat, S. 49.

Im Jahre 1532 erkennt Luther der Philosophie sogar schon grossen Nutzen zu, S. 55, gibt aber auch dann noch einem Anaxagoras und Parmenides, einem Pythagoras und Platon — ganz im Stile seiner Zeit — gegen Aritstoteles den Vorzug, S. 56. Sein Ideal eines Philosophen bleibt allerdings — Cicero, S. 57, und damit ist sein philosophisches Verständniss grell genug gekennzeichnet.

Gerhard und Melanchthon.

Ernst Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891, 213 S. 8, Mk. 4,50.

Aus dieser umsichtig geführten Untersuchung zur altprotestantischen Theologie kann auch der Philosophiehistoriker manches Brauchbare entnehmen. Zuvörderst lenken diese Studien die Aufmerksamkeit auf den merkwürdigen Umstand, dass im Protestantismus und seinem dogmatischen Ausbau die Philosophe trotz ihrer

Aechtung durch Luther eine entscheidende Rolle gespielt hat. Das wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf die Stellung Melanchthon's. Während Luther selbst in seiner zweiten philosophiefreundlichen Periode das ganze Ausmass seiner philosophischen Kritik gegen Aristoteles richtet, hat es der Einfluss Melanchthon's dahin gebracht, dass der Aristotelismus gleichwol auf der ganzen Linie des Protestantismus Sieger geblieben ist. Selbst an der Wittenberger Artistenfakultät, die doch Luther nahe genug stand, hat es Melanchthon durchgesetzt, dass unter zehn Lektoren sich drei Aristoteliker befanden, S. 11. Ja, die protestantische Scholastik brachte es nach und nach so weit, dass der Cartesianismus verboten wurde und dass die Universitätslehrer den Eid auf Aristoteles leisten mussten, S. 12[4]. Diese Thatsachen sind lehrreich nicht bloss für die Machtstellung Melanchthon's, sondern auch bezeichnend für die Sterilität der protestantischen Kathederphilosophie.

Neben Melanchthon hat Johann Gerhard wol am meisten dazu beigetragen, der Philosophie innerhalb der protestantischen Theologie jene Stellung zu sichern, die sie im Grunde noch bis auf den heutigen Tag behauptet. Gerhard selbst hatte eine ziemlich umfängliche philosophische Bildung, S. 39. Er bevorzugte Zabarella und Skaliger, S. 49, unter den Humanisten Erasmus und Ludwig Vives, citirt aber zuweilen auch Caesalpin, Cardanus, Suarez, Fonseca. Unter den Alten stehen ihm Aristoteles und Cicero am nächsten, S. 41.

Melanchthon sei in seiner Dialektik und Rhetorik am meisten abhängig von Rud. Agricola, S. 60. In der Frage der *κριτήρια* und der *κοιναὶ ἔννοιαι* schliesse er sich direct der Stoa an, S. 70, 119. Diese erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen bilden die Grundlage der Dogmatik Melanchthon's, S. 75. Was Bahlow (s. dort) unterlassen hat: den Einfluss der melanchthonischen Anschauung von der Philosophie auf Luther darzuthun, hat Troeltsch S. 162[2] unter Anführung der hergehörigen Litteratur geleistet.

Von besonderer Wichtigkeit ist für uns das Verhältniss von Vernunft und Gesetz bei Melanchthon. Hier zeigt Troeltsch sehr glücklich, dass Melanchthon wie in der Erkenntnisstheorie, so auch hier sich ganz an die stoische Terminologie hält, S. 164ff. Die

Kenntniss des stoischen Lehrsystems vermittelte ihm vornehmlich Cicero, sein „unübertreffliches Vorbild“ S. 165. Habe doch gerade die stoische Idee einer allwaltenden göttlichen Weltvernunft Cicero nicht bloss, sondern die römische Jurisprudenz überhaupt beherrscht, S. 168. Die Anlehnung an die Stoa hielt Melanchthon natürlich nicht davon ab, gelegentlich den „deterministischen Wahnsinn“ der Stoiker zu bekämpfen, S. 174. Und so bestätigt denn auch das gediegene Buch Troeltsch's den Gedanken Wilhelm Dilthey's, dass die bisher unterschätzte Einwirkung der römischen Stoa auf die neuere Philosophie nicht hoch genug angeschlagen werden kann.

Sebastian Franck.

A. Hegler, Geist und Schrift bei Sebastian Franck, Freiburg, Mohr. 1892, 291 S. 8°.

So wenig wie bei Troeltsch geht die Philosophie bei dem vorwiegend theologisch-dogmatischen Werk Hegler's leer aus. Es ist das auszeichnende Merkmal der Werke gut geschulter und gründlich gebildeter deutscher Theologen, dass auch die Grenzgebiete, insbesondere die Philosophie, von ihnen profitiren. Man denke beispielsweise nur an den reichen Ertrag, welchen die Philosophie der Dogmengeschichte Harnack's verdankt.

Hegler stellt die Anschauungen Franck's über Geist und Schrift in ihren einzelnen Wendungen dar, S. 19, weil er an diesem Gegensatz das spiritualistische Prinzip am anschaulichsten vor die Augen zu stellen hofft. Franck sei bisher zu sehr von der speculativen Seite aus aufgefasst worden; aber in Wirklichkeit hatte er weder ein eigenes philosophisches System, noch wollte er als Philosoph im eigentlichen Sinne gelten, S. 20f. Doch blieb Franck von einzelnen Systemen nicht unberührt. So übernahm er von den Stoikern den Gedanken von der prinzipiellen Gleichheit aller Sünden, S. 133f., 204. Auch in seiner Lehre von der Willensfreiheit (S. 140—146), sowie in seiner Lieblings-Mahnung „sustine et abstine“ (S. 147) finden sich Anlehnungen an die Stoa. Ueberwiegend ist natürlich der Einfluss Platons, näher noch der Neuplatonismus eines Plotin. Sein Liebling ist Hermes Trismegistus, S. 204. In seiner Moralphilosophie ist es wieder der Stoizismus,

besonders in der Färbung Cicero's und Seneca's, der für ihn bestimmend ist. Er gibt zu, dass fromme Heiden inspirirt sein können und befindet sich damit ganz in jener Richtung, welche Dilthey jüngst (Archiv V, 337 ff.) als „religiös-universalen Theismus" bezeichnet hat. Unter den Neueren schätzt er neben Servet besonders Ludwig Vives und Agrippa von Nettesheim, S. 208, 210. Der Mystizismus Franck's nimmt eine pantheistische Wendung, S. 214, doch hat man seinen Pantheismus übertrieben, S. 215. In seiner Lehre von der Willensfreiheit liegt für ihn die Grenze seines pantheistischen Gottesbegriffs, der sich als ein Ringen des neuplatonischen mit dem christlichen Gedanken darstellt, S. 217. Noch so manche Punkte des vortrefflichen Buches (so z. B. S. 220 ff.) bieten philosophisches Interesse dar und zeugen vor allen Dingen von einer wolthuend gründlichen philosophischen Durchbildung und gutem litterarischen Geschmack.

Albrecht von Bonstetten.

Albert Büchi, Albrecht von Bonstetten, Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in der Schweiz, Frauenfeld, Huber, 1889, 129 S. 8°.

Die fleissige Arbeit Büchi's ist ein dankenswerther Beitrag zur Geschichte des Humanismus in der Schweiz, bietet jedoch der Philosophiegeschichte keinen Anlass zu eingehender Besprechung, da dieser schweizerische Humanist, der gleichzeitig mit Agricola die Universität Pavia besuchte (S. 22, 29), nur in einem recht mittelmässigen poetischen Erguss auch philosophische Fragen flüchtig gestreift (S. 53), sonst aber überwiegend nur das historische Element gepflegt hat, S. 57. Er bildete seinen Stil, wie die meisten Humanisten, an Vergil, las mit Vorliebe die Schriften Petrarca's und des Aeneas Sylvius. Sehr tief freilich scheint sein Verständniss für die durch den Humanismus geweckten Probleme nicht gewesen zu sein, da er z. B. von Lorenzo Valla nichts weiter weiss, als dass er Klassiker herausgegeben hat, S. 71.

Die mir für diesen Jahresbericht zugegangenen Schriften

Carl Michelsen, Meister Eckart, Berlin 1888, Mittler u. Sohn, 30 S. 8°.

Th. Bischoff, Joh. Balth. Schupp, Nürnberg, Ballhorn, 1890, 218 S. 8°.

Rich. Mahrenholtz, Jeanne Darc, Leipzig, Menger, 1890, 174 S. 8°.

seien hier nur ihrem Titel nach angeführt. Die erste Schrift gehört noch nicht, die zweite nicht mehr, die dritte überhaupt nicht in den Rahmen dieses Jahresberichts.

Nicht zugegangen sind mir, trotz wiederholter Aufforderung, folgende hergehörige Werke:

Th. Klette, die griechischen Briefe des Franc. Philelphus, Greifswald, Abel.

C. Kiesewetter, Geschichte des neueren Occultismus von Agrippa von Nettesheim bis du Prel, Leipzig, Friedrich.

A. Kneer, Kardinal Zabarella, Diss. Münster.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Apelt, O., Zu Platons Philebus, N. Jahrb. für Philol. Bd. 148, H. 4/5.

Arnoldt, Em., Zur Beurtheilung von Kants Vernunftkritik und der Prolegomena, Altpr. Monatsschr. Bd. 29, H. 7/8.

Baeumker, Cl., Ein Tractat gegen die Amalrikaner (XIII Jahr.) Paderborn, Schöningh.

Ballauf, Fr., Die psychol. Grundlage der Herbartschen Philos., Progr., Aurich.

Bastian, A., Der Buddhismus als religionsphilos. System, Berlin, Weidmann.

Baumgartner, M., Beiträge zur Psychologie und Erkenntnisslehre des Wilhelm von Auvergne, Diss., München.

Becker, T., Die phil. Grundanschauungen Seneca's, Progr., Köln.

Beyer, Albert, Die Philosophie Fr. H. Jacobis, Progr., Bremen.

Biederkamp, G., Beiträge zur Philos. der Inder, Diss., Halle.

Blaschke, S., Der Zusammenhang der Familien- u. Gütergemeinsch. im „Staat“ mit dem System Platon's, Progr., Berlin.

Bohse, Paul, Die Moira bei Homer, Progr., Berlin.

du Bois-Reymond, E., Maupertuis, Leipzig, Veit & Co.

Brieger, A., Epikur's Lehre von der Seele, Progr., Halle.

Busse, A., Die neuplatonische Lebensbeschreibung des Aristoteles, Hermes, Bd. 27, H. 2.

Busse, L., Zu Kant's Lehre vom Ding an sich, Zeitschr. für Philos. Bd. 102, H. I.

Feustell, H., de comparationibus Lucretianis, Diss., Halle.

Förster, Die Philosophie d'Alemberts, Diss., Jena.

Gallosch, H., Die Grundlagen der Algebra im Sinne Kants, Progr., Wien.

Gartelmann, H., Kritik des transc. Idealismus Kants, Berlin, Fischer.

Geiger, Aug., Petrarca u. Rousseau, Berlin, Lesser.

Geulincx, A., Opera philosophica ed. Land, Vol. III, Haag, Nyhoff.

Gneisse, K., Schillers Lehre von der ästhet. Wahrnehmung, Berlin, Weidmann.

Glogau, G., Tolstoj, ein russischer Reformator, Kiel, Lipsius u. Fischer.

Goebel, Kritische Bemerkungen zu Aristot. Metaphysik III, Progr., Soest.

Goldbreck, E., Descartes' Mathem. Wissenschaftsideal, Diss., Berlin.

Gomperz, Th., Griechische Denker, eine Geschichte der griech. Philosophie, III Bände, I. Liefer., Leipz., Veit & Co.
— — Das Schlusskapitel der Poetik, S.—A.
Häbler, A., Zur Kosmogonie der Stoiker, N. Jahrb. für Philol. Bd. 148, H. 4/5.
Horn, Ferd., Platon-Studien, Wien, Tempsky.
Hume, D., Untersuchung über den menschl. Verstand, deutsch von C. Nathansohn, Leipz., Friesenhahn.
Jerusalem, W., Zur Deutung des Homo-Mensura-Satzes, S.-A. aus Eranos Vindobonensis.
Joel, K., Die Zukunft der Philosophie, Rede, Basel.
Kaufmann, N., Die theologische Naturphilos. des Aristoteles, 2. Aufl., Paderborn, Schöningh.
Kühnemann, G., Herder's Persönlichkeit in seiner Weltansch., Berlin, Dümmler.
Kiefl, F. U., P. Gassendis Erkenntnisstheorie, Diss. Jena.
Kirchner, H., Die verschiedenen Auffassungen des plat. Kratylos, Progr , Brieg.
Koeber, R. v., Jean Paul's Seelenlehre, Leipzig, Abel.
Leroy, G. V., Die philos. Probleme im Briefwechsel zwtschen Leibniz u. Clarke, Diss., Giessen.
Lukas, Fr., Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker, Leipz., Friedrich.
Luthardt, E., Geschichte der christl. Ethik II, Leipzig, Dörffling u. Franke.
Merx, A., Grundlinien zur Gesch. der Mystik, Gel. Heidelberg.
Michaelis, G., Die Entwicklungsstufen in Platos Tugendlehre, Progr., Barmen.
Moosherr, T., Biedermann's philos. Stellung, Diss., Jena.
Mosses, A., Zur Vorgeschichte der 4 aristotelischen Prinzipien bei Platon, Diss., Bern.
Offner, M., Die Psychologie Ch. Bonnets, Leipzig, Abel.
Pohl, C., Philosophie u. Theologie des Roger Bacon, Diss., Rostock.
Richter, E., Xenophon-Studien, N. Jahrb. für Philol., Supplementb. 19, H. 2.
Ryssel, V., Der pseudosokratische Dialog über die Seele, aus dem Syrischen übersetzt, Rhein. Museum, Bd. 48, H. 2.
Sander F., Ueber die platonische Insel Atlantis, Progr., Bunzlau.
Sander J., Alkmäon von Kroton, Progr., Wittenberg.
Schaper, Fr., Schelling's Philosophie der Mythologie, Progr., Nauen.
Sigall, E., Platon's Ethik im Gorgias, Progr. Suczawa.
Schulze-Gaevernitz, Carlyle's Weltanschauung, Dresden, Ehlermann.
Smrcka, Fr, Ciceronis de philos. merita Progr., Pisek.
Stangl. Th., Zu Cicero's Hortensius, N. Jahrb. f. Philol., Bd. 148, H. 3.
Stein, Ludwig, Fr. Nietzsche's Weltanschauung II, Deutsche Rundschau, Mai 1893.
Steuer, W., Die Gottes- und Logoslehre bei Tatian, Leipzig, Veit & Co.
Thomas, A., Miscell. quaestiones in L. Annaeum Senecam philosophum, Hermes, Bd. 28, H. 2.
Triemel, L., Die Aufgabe der Kant'schen Metaphysik, Progr., Coblenz.
Turie, G., Der Entschluss in der Willenslehre Herbarts, Diss., Jena.

Ueberhorst, C., Ueber die Trugschlüsse der griech. Philos. S. A., Innsbruck, Wagner.

Walter, Jul., Geschichte der Aesthetik im Alterthum, Leipzig, Reisland.

Wagner, G., Kant-Lexicon, Berlin, Wiegand u. Schotte.

Weigand, K., Friedrich Nietzsche, München, Franz.

Wolff, M. v., Lorenzo Valla, Leben und Werke, Leipzig, Seemann.

Zeller, Ed., Grundriss der Griech. Philos., 4. Aufl., Leipzig, Reisland.

B. Französische Litteratur.

Brochard, V., Les prétendus sophismes de Zenon d'Élee, Revue de Métaphysique et morale, No. 3, Maí 1893.

Delbos, V., Le problème moral dans la philosophie de Spinoza, ebenda No. 2, 1893.

Dumas, G., Tolstoy et la philos. de l'amour, Paris, Hachette.

Fonsegrive, G. L., François Bacon, Paris, Lethielleux.

Milhaud, G., Le concept du nombre chez les Pythagoriciens, Rev. de Mét. No. 2, März 1893.

Millaud, G , Leçons sur les origines de la science grecque, Paris, Alcan.

Noel, G., Le mouvement et les arguments de Zénon d'Elée, Rev. de Métaph. No. 2, März 1893.

Picavet, F., Travaux récents sur le Neo-Thomisme et la scolastique, Revue philos., April 1893.

— — La scolastique, Revue internationale de l'Enseignement, April 1893.

C. Englische Litteratur.

Adickes, German Kantian Bibliography, the philosophical Review, Vol. II, 3, Mai 1893.

Caldwell, W., The Epistemology of Ed. v. Hartmann, Mind, April 1893.

Schurman, J. G., Kant's critical Problem, philos. Rev. No. 8, März 1893.

Seth, Andrew, Epistemology in Locke and Kant, Philos. Rev. No. 8, März 1893.

— — Epistemology of Neo-Kantianism, ebenda No. 9, Mai 1893.

Tufts, J. H., Kant's Teleology, Chicago University Press.

Wright, Phaedrus, Lysis and Protagoras of Plato translated, London, Macmillan.

D. Italienische Litteratur.

Credaro, L., Lo scetticismo degli Accademici, Vol. II, Milano, Hoepli.

Falco, F., San Bonaventura e Brunetto Latini, Lucca Tip. del Serchio.

Faaggi, A., Zenone Cizio e l'origine dello Stoicismo, Rivista ital. di filosofia, VIII, I, Jan. Febr. 1893.

Laureani, D. V., Le idee politiche di Dante, Lanciano, Carabba.

Mestica, G., Svolgimento del pensiero italiano nel seicento, Palermo, Tip. „Lo statuto" 1892.

Pampirio, E., Luoghi scelti dell' Etica Nicomachea di Aristotele interpretati, Vercelli, Coppo.

Passamonti, E., La dottrina dei Miti di Sallustio filosofu neoplatonico, Roma. tip. dei Luicci.

— — Giul. Ces. Vanini, Riv. ital. di filos. VIII, 1, Apr. 1893.

Ragnisco, P., Della fortuna di St. Tommaso nella Università di Padova durante il Rinascimento, Padova, Randi.

— — Giulio Cesare Vanini, Rivista italiana di Filosofia Bd. VIII, 1, März-April 1893.

Tarozzi, G., La tradizione platonica nel medio Evo, Trani, Vecchi 1892.

Taverni, Reuchlin ed Erasmo nel Rinascimento alemanno, Torino, Paravia.

Viazzi, P., Il Positivismo di G. B. Vico, Estr. del Pensiero italiano.

Neue Zeitschrift:

Revue de Métaphysique et de Morale, paraissant tous les deux mois, Secrétaire de la Rédaction: M. Xavier Léon, Paris, Hachette & Co. 1893, Preis 12 Fr.

Register.

I. Verzeichniss der Mitarbeiter.

(Band IV—VI.)

A. Beiträge.

B. Jahresberichte.

II. Verzeichniss der in den Jahresberichten besprochenen Schriften.

IV. Verzeichniss der in den Beiträgen einlässlich behandelten Philosophen und philosophischen Materien.







